

280082

REVISTA

DE

FILOSOFIE

DIRECTOR:

Prof. C. RĂDULESCU-MOTRU

MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

BIBL. UNIV. CLUJ-S.B.U.

Nr. 5956 - 1944

Exemplar legal

STUDII

- Din principiile filosofice ale științei *Mircea Djuvara*
 Filosofia idealistă a cultivării și gândirea
 contemporană *Nicolae Balca*
 Notă asupra ultimei filosofii franceze: Ga-
 briel Marcel *Sorin Ionescu*
 Certitudinea matematică *Nicolae Bărbulescu*
 Cercetări asupra relațiilor unice și deter-
 minate și critica teoriei cantificării
 predicatului a lui A. W. Hamilton *Fl. Țuțugan*
 Vasile Conta văzut de un italian *Giovanni Villa*
 Raportul dintre religie și filosofie *Emilian Vasilescu*
 Factorul social în creația artistică *Mircea Mancaș*
 Despre forma și conținutul cunoașterii *Florian Nicolau*

RECENZII

- I. Petrovici*: Studii istorico-filosofice. Serie nouă (Virgil Bogdan).
Tudor Vianu: Introducere în teoria valorilor întemeiată pe
 observația conștiinței (Edgar Papu). — *N. Bagdasar, V. Bogdan,*
C. Nărlă: Antologie filosofică. Filosofi străini (C. Floru). *Vincenzo*
de Ruvo: I massimi problemi del reale. Il Bello. — *Vincenzo de*
Ruvo: I massimi problemi del reale. I valori morali (Sorin
 Ionescu). — *Boethius*: Mângâierile filosofiei, trad. D. Popescu
 (Ștefan Zissulescu). — *I. Kant*: Ideia unei istorii universale. Ce
 este „luminarea”? Inceputul istoriei omenirii. Spre pacea eternă,
 trad. Traian Brăileanu (Ștefan Zissulescu).

NOTE ȘI INFORMAȚII

„Pentru o altă istorie a filosofiei românești”? — O nouă
 revistă de filosofie: „Saeculum”. — Dl. Blaga și arta oratorică.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
 BUCUREȘTI

Prețul 250 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

Director: Prof. C. RĂDULESCU-MOTRU, Membru al Academiei Române

DIN PRINCIPIILE FILOSOFICE ALE ȘTIINȚEI¹⁾

I. Știință și filosofie: criza științei?

Cunoștința științifică derivă din cea vulgară, de care nu se deosebește prin natură, ci numai prin gradul de perfecționare. Cunoștințele vulgare se înfățișează oarecum într'o singură masă amorfă și nu se disting încă între ele în categorii bine determinate, cum se întâmplă cu cele științifice, care formează mai multe științe deosebite. Cunoștința vulgară presupune întotdeauna și o filosofie, oricât de naivă și de rudimentară. Științele, cu cunoștințele lor mai înaintate, nu profită însă ușor de rezultatele cele mai înalte ale filosofiei; este adevărat că filosofia s'a lăsat de multe ori întrecută de știință, dar este cel puțin tot așa de adevărat, mai ales în timpurile din urmă, că specialiștii științelor exacte sunt aproape neconținți într'o gravă întârziere față de filosofie și, din cauza formației lor intelectuale, aproape într'un fel de incapacitate organică de a o înțelege. Poate fi așa dar nevoie de o confruntare a cunoștințelor din diferite științe cu principiile filosofiei, așa cum acestea s'au fixat până azi, după veacuri și milenii de eforturi ale spiritelor celor mai alese ale omenirii, de regrese, dar și progrese care nu pot fi puse serios la îndoială.

Dacă anume se cercetează rezultatele la care au ajuns cele mai multe dintre științe în timpurile din urmă precum și marile discuții pe care ele le-au provocat, se poate ușor constata o serie de nedumeriri care au dus chiar la afirmarea unei crize a științei contemporane.

Această lipsă de siguranță este însă în cea mai mare parte datorată faptului că autorii, în necunoștința ultimelor progrese ale filosofiei, amestecă punctul de vedere empiric cu cel transcendental, deși ele au fost precizate și deosebite de filosofia kantiană și de lucrările celor care au pășit pe urmele acesteia din urmă. Așa, pe de o parte, noile speculații științifice porțesc de la teza existenței unor obiecte de cunoștință cu totul străine de cunoașterea însăși, aceasta neavând de cât menirea de a le prinde din afară spre a se adapta lor conform

1) Resumat al unei lucrări în preparare.

vechiului adagiu *adaequatio intellectus et rei*; pe de altă parte însă se constată destul de des cum cunoașterea construiește singură obiectele ei de cunoștință, ceea ce ar veni în contradicție cu prima ipoteză. În realitate teza unor obiecte de sine stătătoare este adevărată numai din punctul de vedere empiric și nu din cel transcendent, căruia cel empiric este subordonat. În ultimă analiză, adică din punctul de vedere transcendent, orice obiect științific de cunoștință apare ca o construcție a actului logic de cunoaștere („logic” nu din punctul de vedere „formal”). Orice gen de cunoștință cași orice cunoștință individuală a noastră nu este decât o realizare a actului însuși de cunoaștere în desfășurarea lui dialectică.

Pentru a înlătura greșeli făcute uneori chiar de oameni de știință care sunt în specialitatea lor de cea mai autentică și înaltă valoare, vom expune câteva din principiile cele mai importante pe baza cărora lucrează actul de cunoaștere spre a duce la formarea sistematică a diferitelor științe și la cunoștințele particulare din cuprinsul lor.

II. „Ideea” și „idei”, științele și ordinea lor ierarhică.

În acest scop să constatăm dela început că la origină, contrar primelor aparențe, nu poate sta decât „ideea” transcendentă, în sens kantian, iar nu datele individualizate empirice, care nu reprezintă în fapt decât numai o realizare a „ideii” *a priori*.

„Ideea” nu poate fi însă cu totul lipsită de conținut, cum s’ar părea la prima vedere, ci ea implică în sine, ca o „schemă”, relațiile categoriale cu aplicarea lor principială la activitățile pe care ele le comandă ale realităților. Cunoștințele empirice, ca produse ale procesului cunoașterii, care tinde neîncetat spre împlinirea „ideii” fără însă a o realiza în mod perfect niciodată, nu reprezintă decât etape provizorii; ele așteaptă în mod eventual, prin natura lor, o neîncetată adâncire și multiplicare, în sensul „ideii”, această prefacere petrecându-se pe baza principiului suprem care domină cunoașterea și caracterizează „ideea”, acel al diferențierii unităților și al unificării concomitente și mereu împinse sistematic mai departe a diversităților. În realitate, fiecare dat empiric apare din cauza aceasta ca o perspectivă indefinită a unor cunoașteri mai precise și mai amănunțite, ca „limita” ideală spre care tinde actul de cunoaștere. „Ideea” stă astfel oglindită în fiecare cunoștință empirică dată și constituie însăși esența ei.

Căci „ideea”, ca promotoare a întregii cunoaștințe, nu trebuie considerată nici ea ca ceva static, ci ea are un caracter dinamic, în înțelesul dialectic al cuvântului; ea reprezintă însăși tendința inerentă cunoaștinței spre noi progrese, chiar dacă se

întâmplă că aceste progrese nu se realizează întotdeauna în istorie.

Pe această cale, recunoaștem o „idee” supremă, reprezentând ideea de adevăr total și absolut și corespunzând cu idealul înfățișat de *intellectus archetypus* (intellectul Dumnezeuesc), așa cum face des aluzie la el Kant însuși și cum vorbesc de el atâți oameni de știință exactă.

Dar trebuie să ajungem a vedea că această idee supremă se diferențiază dela sine într-o serie de alte „idei” deosebite. Există primurmă o multiplicitate de idei, care se rânduesc în mod sistematic între ele și care duc și la o ierarhie a științelor.

Kant a întrevăzut această multiplicitate, dar preocupările lui s’au concentrat îndeosebi asupra fizicii și în legătură cu ea asupra matematicii; el a schițat cu toate acestea în Dialectica transcendentă, pe lângă ideea specific cosmologică, și o idee specific psihologică; filosofia lui Kant cuprinde la rândul ei o idee etică, în care e ușor a se distinge o idee a moralei și una a dreptului; în fine din Critica Puterii de a Judeca se desprinde și noțiunea unei idei estetice. În realitate fiecare dintre ordinele deosebite de cunoaștere obiectivă, și deci fiecare dintre științe, are ideea ei proprie.

Procesul de producere al acestor diverse idei se petrece însă pe baza aceleiași „idei” supreme, care reprezintă, precum am spus, o neîncetată acțiune de diversificare prin cunoaștere, împreună cu o acțiune concomitentă și sistematică de unificare a diversităților astfel produse.

Nenumăratele noastre cunoștințe nu se produc așadar fără nici o regulă, ci se rânduesc într-o succesiune logică determinată pe baza ideilor care le comandă și care le împart în grupe; așa se constituie obiectele în general ale fiecărei ordine posibile de cunoștință în parte, ale fiecăreia din științele pe care le cunoaștem. Privind aceste obiecte ale științelor din punctul de vedere empiric, vom constata anume că, deși sunt prin natura lor ireductibile unele la altele, ele formează după complexitatea lor un lanț ierarhic, în care fiecare ordine de cunoștință cuprinde în mod necesar în sine date ale ordinii precedente, fără care nici nu se poate concepe, dar totodată ea se poate gândi și singură, de sine stătătoare, fără date ale ordinii de cunoștință care urmează¹⁾.

Cu acest criteriu putem face în modul următor enumerarea ierarhică a ordinilor de cunoștință, începând cu cele teoretice, trecând apoi la cele etice și terminând cu estetica și cu logica reală: 1) *logica formală*, 2) *matematica*, 3) *fizica*, 4) *biologia*, 5) *psihologia*, 6) *sociologia*, 7) *morală*, 8) *dreptul*, 9) *estetica*, 10) *logica reală* (zisă de Kant și *transcendentă*).

1) Mircea Djuvara: *Die Idee der Gerechtigkeit*, Zeitschrift für öffentliches Recht, 1942, No. 1; *Contribuție la Teoria cunoașterii juridice*, Analele Facult. de Drept din București, No. 1—2, 1942, Anul V.

Aşa, vom observa de exemplu că o cunoştinţă empirică matematică nu se poate concepe fără logică formală, că deci logica formală intră în compunerea ei, deşi operaţiile acestei logici pot fi concepute ca independente de cunoştinţele matematice; tot asemenea o cunoştinţă fizică implică în mod necesar date matematice (şi deci şi date ale logicii formale), fără ca inversul să fie adevărat, şi aşa mai departe cu toate ordinele de cunoştinţă până la ordinea estetică şi la logica reală, care presupun pe toate celelalte.

Am menţionat în această enumerare erarhică numai un anumit număr de ştiinţe ireductibile unele de altele, eliminând pentru simplificare pe cele intermediare; acestea din urmă vor trebui să apară şi ele la locul lor respectiv în ierarhie. Pe de altă parte subdiviziunile proprii fiecărei ştiinţe se vor rândui şi ele într-o ordine ierarhică similară, dar vor avea obiecte reductibile la obiectul general al ştiinţei respective, după cum vom arăta mai la urmă luând ca exemplu matematica, unde obiectele speciale ale aritmeticii şi ale geometriei se reduc la obiectul acelei ştiinţe în general.

III. Corelaţia; schema cunoaşterii.

Orice cunoştinţă, oricare ar fi ea, este reductibilă, prin însăşi acţiunea de diversificare şi unificare a ideilor la o serie de „relaţii”. În ultimă analiză ea se rezolvă anume în relaţii de „corelativitate” între doi termeni din care unul e presupus în mod necesar şi reciproc de celălalt. Orice altă relaţie nu reprezintă decât un complex de relaţii obicinuite care în cele din urmă sunt reductibile la corelaţii elementare, aşa cum dovedeşte posibilitatea de a descompune relaţiile complexe în altele mai simple „două câte două”.

Dar nu trebuie să considerăm relaţia elementară aşa înţeleasă ca ceva „dat”, căci atunci am falsifica toată perspectiva şi relaţia ar apărea ca posterioară termenilor ei, ceea ce se întâmplă numai dacă o privim din punctul de vedere empiric. Din contră, din punctul de vedere transcendenal, relaţia construieşte *a priori* termenii ei, care nu rămân individualizaţi decât tocmai prin opoziţia corelativă dintre ei; din acest din urmă punct de vedere, relaţia nu mai apare ca o sinteză formată din descompunerea unor termeni şi apoi din alăturarea elementelor astfel compuse printr-o simplă juxtapunere, ci ca o adevărată sinteză iniţială. Formula: „teza + antiteza = sinteza”, devine: „sinteză = teza \longleftrightarrow teza” (fiecare teză fiind antiteză faţă de cealaltă). Corelaţia explică astfel, din punctul de vedere transcendenal, termenii ei, care nu se pot concepe fără ea, deşi, din punctul de vedere empiric, aceşti termeni se arată ca şi cum ar fi daţi independent de ea şi anume după ce au fost construiţi de ea.

Grație relației așa concepute, ajungem a înțelege care e schema generală a oricărei cunoașteri. Această schemă se înfățișează ca un arbore geneologic al tuturor cunoștințelor posibile, cu ramificații indefinit de multe. Ea are, ca să spunem așa, forma unei piramide în vârful căreia s'ar afla relația cea mai înaltă posibilă; această relație ultimă își construiește însă în mod necesar cei doi membri corelativi ai săi, iar fiecare din acești membri apare și el ca o relație care își construiește la rândul ei doi termeni corelativi: așa mai departe într'un progres dihotomic indefinit spre baza piramidei. Noi nu prindem însă în mod efectiv, ca noțiuni distincte, cele mai multe din relațiile acestea elementare, ci le cunoaștem numai în produsele extrem de complexe ale diferitelor lor combinații; în ori ce caz nu prindem niciodată seriile posibile ale primelor și ultimelor trepte dela vârful și de la baza piramidei. Trebuie să se observe că această schemă generală constituie în întregimea ei însuși înțelesul „ideii” supreme pe care orice cunoaștere tinde să o împlinească cât mai mult.

Dacă privim această schemă din punctul de vedere al genezii logice a noțiunilor prin relații și anume din spre vârf spre bază, obținem punctul de vedere transcendent; dacă, din contră, privim noțiunile ca gata construite și din spre bază spre vârf, adoptăm punctul de vedere empiric. Ca urmare, noțiunile dominante sunt mai lipsite de conținut față de cele dominate, dar numai din punctul de vedere empiric, prin generalizare și abstracție. Din cel transcendent, cu cât ne înălțăm spre vârful piramidei, întâlnim relații mai pline de înțeles, căci ele cuprind în sine ca posibilități tot ce pot produce, tot ce domină; de aceea, prin prisma transcendentă, fiecare relație, ca generatoare a unei perspective indefinite de alte relații subordonate, reprezintă câte o „idee”. În momentul însă când ne oprim în înaintarea aceasta dialectică și considerăm la un moment dat unul din produsele ei ca static, anume după producerea transcendentă, am „individualizat” unul din termenii unei relații și am făcut din el un „dat” empiric.

Ca atare, datele empirice nu sunt decât nexuri extrem de complicate de relații construite de dinamismul creator al corelației, iar legile acestui dinamism nu exprimă altceva decât principiile supreme ale activității de cunoaștere, adică principiile transcendente *a priori* ale cunoașterii.

IV. Legăturile corelative dintre științe.

Venim acum la întrebarea care se pune dela sine în urma celor spuse mai sus, cum se leagă între ele prin corelații „ideile” diferitelor științe în ordinea lor ierarhică.

Căci, după cum am arătat, științele se grupează în trepte

ascendente în ordinea de complexitate a cunoștințelor. Această ierarhie începe din punctul de vedere empiric cu logica formală și sfârșește cu estetica. Din punctul de vedere al genezei dialectice ordinea e însă inversă: ea începe cu estetica și sfârșește cu logica formală. Pornind anume, conform acestei din urmă perspective transcendentală, dela actul însuși de cunoaștere și dela estetică, dialectica realizează mai întâi prin etică punctul de vedere practic, adică dreptul și morala, apoi trece la punctul de vedere teoretic, constituind pe rând mai întâi științele numite despre natură, anume sociologia, psihologia, biologia și fizica, și în cele din urmă matematica și logica formală.

Din punctul de vedere empiric, fiecare din aceste trepte apare, precum am spus, independentă de cea care-i urmează și din contră aceasta se reazimă pe ea; însă din punctul de vedere transcendental, relația este tocmai inversă și științele din urmă și mai complexe fundează pe cele dintâi: aceasta apare chiar și pe planul empiric prin constatările pe care le putem face asupra evoluției istorice a cunoștințelor omului individual și a cugetării umane în general.

Vom observa totodată că fiecare din „ideile” științelor nu poate încă realiza prin ea singură și prin „categoriile” proprii pe care le cuprinde în sine decât numai o schemă generală *a priori*, a unui obiect în general, iar nu date empirice individualizate. Pentru formarea unor asemenea date, cu natura lor specială în fiecare știință, „ideea” acelei științe nu e suficientă și nici „categoriile” ei; în acest scop actul de cunoaștere împreună cu cunoștința și deci și ideea științei imediat precedente pe scara ierarhică.

Așa, acțiunea de diferențiere și în același timp de unificare a „ideii” logicii reale, în tendința neîncetată a acesteia spre adevărul total și absolut, reprezintă „categoria” fundamentală a logicii reale, dar principiul de individualizare empirică al ei stă în contemplarea unui anume obiect dat, obținută prin însăși puterea generală pe care o are corelația de a determina sintetic propriii ei termeni și de a-i privi apoi sub formă de noțiuni statice ale unor relații considerate ca date. Principiul de individualizare al actului pur de cunoaștere care constituie obiectul logicii reale este așa dar cunoștința estetică, în sensul în care acest termen va fi explicat mai jos, căci numai printr-o asemenea cunoștință ajunge cunoașterea a prinde ceva dat în mod direct și imediat, ceva care cuprinde dintr-o singură dată un complex de nenumărate relații; de aceea nu putem concepe actul de cunoaștere în sine fără un obiect, adică fără un material la care să se aplice, dar, din punctul de vedere empiric, putem gândi acest obiect chiar și în mod independent de actul însuși de cunoaștere. Tot așa principiul de individualizare al esteticii este cunoașterea juridică, în sensul esențial al acestei noțiuni, așa cum îl vom preciza mai departe, adică însăși pu-

nerea în opoziție reciprocă pe plan practic a activității noastre și a celorlalți; de aceea nu putem gândi o cunoștință estetică fără opoziția etică principială a unor multiple subiecte între ele, dar putem gândi această opoziție deosebit de orice cunoștință estetică. Principiul de individualizare a juridicului se realizează prin cunoștința morală, operând ca și aceasta prin drepturi și obligații; așa, juridicul nu se poate gândi fără moral, dar moralul se poate gândi fără juridic. Mai departe, morala își individualizează obiectele de cunoștință numai prin date sociale, căci, fără asemenea date pe care să se sprijine și fără indivizi sociali, o cunoștință morală determinată despre activitatea subiectelor nu ar avea nici un înțeles; moralul nu e așa dar de conceput fără social, deși inversul nu e adevărat. Tot așa cunoștința socială se realizează empiric prin psihic, cea psihologică prin biologic, cea biologică prin fizic, cea fizică prin matematic și cea matematică prin logicul formal. Logica formală în fine închide circuitul, căci principiul de individualizare este chiar cunoașterea logicii reale. Într-adevăr, logica formală se deosebește de cea reală prin faptul că, deși se ocupă și ea de relațiile logice și deși privește la fel obiectul acestor relații numai în generalitatea lui și nu în vreunul din felurile lui aspecte particulare, ea nu reține relațiile decât prin prisma lor empirică dată și nu prin cea transcendentă, cum face logica reală; logica formală ia așa dar relațiile ca noțiuni statice ale unui obiect dat în general și prin aceasta consideră acele relații ca realități empirice individualizate, adică sub unghiul logicii reale.

Diferitele ordine de cunoștință formează prin urmare laolaltă un vast sistem unitar de corelații reunite în așa mod de celelalte în cât fiecare presupune în mod necesar totalitatea lor. Cunoașterea formează în aceste condiții un singur tot, în care diferitele aspecte succesive, reprezentând ordinele de cunoștință în fundarea lor reciprocă, se leagă esențial între ele și înfățișează numai puncte de vedere asupra unei realități care nici nu se poate concepe fără jocul complementar al acestor puncte de vedere.

Aceasta fiind legătura de fundare empirică a științelor între ele, să trecem acum la geneza și fundarea lor transcendentă. Să încercăm a enumera în mod sumar corelațiile pe baza cărora se formează ierarhic „ideile” diferitelor științe, prin derivarea lor dialectică din ideea cea mai înaltă, aceea a activității pure a cunoașterii.

„Ideea” fiecărei științe speciale se formează anume pe cale de corelație transcendentă din „ideea” unei alte ordini de cunoștință, respectiv a unei alte științe, și în special din ideea științei aflate pe o treaptă imediat mai înaintată în ierarhie. Așa „ideea” esteticului se produce corelativ din aceea a activității pure a logicii reale; „ideea” juridicului apare prin

corelația dialectică între estetic și juridic (repetăm că luăm aci cuvântul „juridic” nu în înțelesul lui obicinuît, ci în sensul esențial lui, ca legătură etică între subiecte prin activitatea lor); „ideea” moralului naște prin corelația moral-juridic; „ideea” socialului, a psihicului, a biologicului, etc. până la logicul formal, se construiesc în acelaș mod și pe rînd prin corelațiile respective (moral-social, social-psihic, etc.,... matematic-logic formal). Se va observa în fine că există o corelație chiar și între treapta din urmă a logicului formal și aceea inițială a logicului real, corelație prin care și din acest punct de vedere, se închide din nou în mod semnificativ acest întreg circuit.

Aceste corelații sunt însă ele însăși de o neînchipuită complexitate și presupun altele prin mijlocirea cărora se formează. Astfel, dela început, „ideea” actului pur al logicei reale, pentru a putea deriva din ea toate celelalte idei, presupune jocul combinat al unor corelații ca: „ceva-neant” „ceva-altceva” „identificare-diferențiere”, „act-directivă”, „act-idee”, „act-finalitate”, „finalitate-activitate prin relații categoriale”, „activitate prin relații categoriale-existență”, „existență-individualizare”, „existență individualizată-stare a ei”, etc., toate acestea ducând la conceperea „vieții” în pura ei esență. În acelaș mod, în construirea dialectică a esteticului mai intervin corelații ca: „subiect-obiect”, „act pur de cunoaștere-subiect” (activitate de cunoaștere a subiectului), „act pur de cunoaștere-obiect” (activitate de cunoaștere a obiectului), „act pur de cunoaștere care se ia pe sine ca obiect intuit”. Pentru construirea practicului, adică a eticului, a moralului și juridicului, mai intervin în plus corelații ca: „contrarietate-contradicție”, „cantitate-calitate”, apoi „practic-teoretic” (în sens kantian), „finalitate-cauzalitate”, „finalitate-libertate”, „libertate-determinism”, „activitate a subiectului propriu — a altui subiect”, „obligație-drept” (cu corelativul lor: răspunderea). După formarea ideii practicului se construiesc diferitele ordini teoretice de cunoștință prin corelații ca: „raporturi între subiecte-întăuntru subiectului” (reprezentând socialul-psihicul), „activitate psihică-activitate biologică”, „activitate organică-inorganică”, „spontaneitate-mecanism”, „activitate materială fizică-activitate formal matematică”, „activitate formal matematică-judecată” „judecată-obiect cunoscut prin ea”, „logică formală-logică reală”, etc.

Pentru a înțelege mai bine elementele acestor legături, trebuie să dăm însă câteva lămuriri asupra unora din noțiunile folosite.

Activitatea în sine a cunoașterii, din care se construiește dialectic tot restul, nu poate fi concepută decât ca o simplă și pură tendință. Vicața nu apare încă în ea decât ca „act pur”, dar din acest act derivă aspectele vieții noastre empirice, așa cum le cunoaștem în toate zilele și care toate sunt de aceea și ele „acte”.

Această activitate pură reprezintă ceea ce numim în mod curent actul de cunoaștere și ea exprimă esența însăși a acestui act într-un cât am putea face cu desăvârșire abstracție de tot ce-l întovărășește, de toate relațiile, noțiunile și stările produse de el. Un asemenea act nu poate fi însă cunoscut în nici un mod în forma lui pură și nici nu are în această formă un sens ontologic inteligibil, pentru că îl concepem în sine ca însuși dinamismul creator al relației înainte de a fi produs orice alte relații și nu putem avea o cunoștință reală decât numai printr-o multiplicare de relații. Dar el se revelează în fiecare din actele curente de cunoștință unde e însoțit principal de întregul cortegiu de elemente pe care le produce. El joacă rolul pe care Kant îl rezervase lucrului în sine și nu poate deveni în nici un fel „obiect” de „cunoștință”, nici chiar psihologică, într-un cât este producătorul dialectic chiar și al corelației „obiect-subiect”.

Prin construirea acestei din urmă corelații, actul de cunoaștere ajunge la ideea cunoștinței estetice, anume prin întoarcerea lui reflexivă asupra sa însăși, luându-se singur ca obiect. În faza aceasta se produce conștiința cunoscătoare sub forma comună de contemplație și apare materialul cunoștinței, așa cum acesta a fost indicat și de Kant în teoria lui a Autoafecțiunii prin Autopозиțiune. Reprezentând primul act dialectic reflectat, intuiția estetică înfățișează o fuziune încă nediferențiată a actului însuși și a obiectului contemplat prin el. Căci subiectul și obiectul, deși mai întâi resimțite deosebit, se confundă prin această intuiție într-un singur tot intuit și nu înfățișează încă despărțirea intelectuală a unuia de celălalt. De aceea aflăm în simțământul frumosului o cunoștință despersonalizată și desobiectivată.

Această intuiție, ca act și în forma ei cea mai simplă, constituie izvorul întregii dezvoltări a spiritului nostru, cu toate cunoștințele, tendințele și emoțiile lui: dela o asemenea intuiție unitară a unei întregi lumi de materialuri spirituale se desfășură toate celelalte elemente ale vieții reale, așa cum dovedește și rolul jocului în dezvoltarea psihologică a copiilor, a primitivilor și chiar a unor animale.

Am spus că actul de cunoștință estetică e o intuiție. Acest termen nu înseamnă însă aci o adunare laolaltă într-o singură impresie de date ale simțurilor propriu-zise, externe sau interne. În estetică nu e vorba, contrar aparențelor, de o intuiție sensibilă. Intuiția estetică reprezintă din contra prinderea unei pure ordini ca atare, a unei armonii, adică prinderea nu a unor date ci a unui număr indefinit de curate relații, în esența lor și în nexul dintre ele, ca o perspectivă a tot ce poate constitui cunoștința deplin resimțită a unui anume lucru prin „ideea” respectivă. De aceea se și spune că arta exprimă viața însăși, adică nu

anume date fragmentare, ci, cu prilejul constatării unui lucru, plinătatea trăirii relațiilor lui atât interne cât și externe, prin prinderea dintr'odată a modului cum ele se leagă toate de izvorul adânc al ființei noastre. Însăși emoțiile și tendințele inerente lor nu sunt, în intuiția estetică, simple fenomene psihologice, ci acte care exprimă progresia infinită spre idei prin perspectiva posibilității unei serii fără sfârșit de resimțiri și cunoștințe.

Trebue să reținem că, așa înțeleasă, cunoștința estetică reprezintă în general concretul brut așa cum îl simțim în fiecare clipă și din care derivă toate celelalte cunoștințe printr'o elaborare ulterioară. Ea nu se confundă dar în totul cu intuiția propriu-zis artistică, care e numai o speță a ei. Dăm cu toate acestea unei asemenea cunoștințe numele de estetică, deoarece, deși cunoștințele noastre reale cuprind în sine în mod necesar și aspecte distincte etice precum și elemente de cunoștințe de sine stătătoare despre realitățile naturii (cum sunt cele sociale, psihice, biologice, fizice și matematice), dar, dacă desprindem toate aceste elemente, rămâne tocmai esența a ceea ce se numește de obicei o intuiție estetică; această intuiție se întemeiază de sigur pe toate datele astfel amintite, pentrucă nu se poate produce empiric fără ele, dar e resimțită ca de sine stătătoare și fără ca aceste date să intre în compoziția ei analitică. Privind anume pur și simplu un lucru, așa cum facem mereu în viața noastră reală, și mărginindu-ne la curata lui contemplare, obținem o intuiție prin care apare numai ordinea pură și în sine a lucrului intuit, în armonia intrinsecă pe care el o reprezintă, fără termenii distincți ai relațiilor care produc această ordine: o asemenea intuiție, așa cum o avem dela început despre oricare lucru, înainte de a ajunge la alte cunoștințe speciale despre el, constituie tocmai o intuiție care, îndată ce devine conștientă de sine, e numită a frumosului. Izolarea conștientă în modul acesta a ideii frumosului din cunoștința estetică prin înlăturarea voită a tuturor contingentelor care o însoțesc, nu este însă deloc ușoară și ea ne cere din contră o mare efortare de abstracție și inhibiție. De aceea intuiția se arată întotdeauna ca ceva nou. Artiștii nu fac decât să o izoleze și să o cristalizeze în operele lor, prin mijlocirea cărora noi o resimțim în mod conștient, deschizându-ni-se perspective mereu noi asupra adâncurilor spiritului nostru: zicem atunci că, prin opere, noi resimțim în artă frumosul. În orice caz însă și în conformitate cu cele spuse intuiția estetică, fie sub forma ei latentă, fie sub cea conștientă, nu prezintă încă nici obiecte nici subiecte distincte.

Subiectul nu apare ca obiect distinct de cunoștință decât mai întâi prin etic și anume în prim rând prin juridic. De aceea cunoștința zisă de Kant „practică” avea în mîntea acestui cugetător un primat logic față de cunoștința teoretică; ea reprezintă, ca activitate a cunoștinței, însuși izvorul din care se

desprinde apoi teoreticul. Cuvântul juridic nu trebuie însă luat aci în înțelesul lui empiric obicinuit, ci în înțelesul esențial transcendent al corelației între activitățile subiectelor, activitatea unui subiect neputându-se nici chiar concepe decât în raport etic cu aceea a altor subiecte în cadrul comunității juridice și sub egida ideii de justiție. Dovadă că, după actul contemplației conștiente, juridicul stă, cu acest înțeles, la baza dezvoltării tuturor cunoștințelor noastre, este însuși faptul că, în faza ei inițială, cunoștința are la copii și în istorie un caracter curat animist, cu un aspect juridic proeminent; căci lucrurile apar atunci ca ființe (ca subiecte) pe același plan cu subiectul propriu și anume ca răspunzătoare nu numai față de acest subiect, dar și ele între ele și în sfârșit chiar subiectul nostru față de ele.

Moralul se desprinde mai departe prin conceperea activității subiectelor între ele, dar prin considerarea în special a acestei activități ca fiind a subiectului propriu: prin moral activitatea subiectului se judecă din punctul de vedere practic pe sine însăși.

Trecerea dela „practic” la „teoretic” se face începând cu socialul, unde activitățile „dintre” subiecte apar ca simple obiecte de constatare. De aci cunoștința dialectică construiește întâi psihicul, în care nu mai e vorba de activități „dintre” subiecte, ci „din” subiecte. Progresul cunoștinței urmează mai departe prin construcții similare și duce la celelalte domenii de cunoștințe teoretice.

V. Schema generală a principiilor a priori ale experienței și a corelațiilor lor.

Am arătat că ideea fiecărei științe se formează prin derivare dialectică din „ideea” științei imediat învecinate pe treapta superioară. Trebuie acum expus și jocul diferitelor principii *a priori* care construiesc în oricare știință datele ei empirice.

În privința aceasta, analizele cuprinse în Critica Rațiunii Pure trebuie să servească de îndreptar. Expunerile lui Kant au însă nevoie să fie completate în unele privințe, rezultatele lor trebuie transpuse în domeniile succesive ale diferitelor științe, trebuie în fine recunoscut „ideii” rolul ei esențial în formarea cunoștințelor, rol care nu reiese decât implicit din afirmările exprese ale lui Kant.

Se va constata mai întâi că există, așa cum am mai spus, o „idee” supremă și universală pentru orice fel de cunoștință și apoi câte o „idee” în fruntea fiecărei ordini de cunoștință științifică. Am arătat cum acestea din urmă trebuie să se deducă unele din altele prin corelații, începând de la ideea supremă; acest fapt a fost presimțit și de Kant în Dialectica transcendentă, când a încercat a da o tablă a ideilor, opunând idei

psihologice pe cea cosmologică și subordonându-le împreună idealului din urmă al Dumnezeuirii.

Fiecare din „idei”, fiind în mod esențial directiva unei tendințe, apare însă concepută ca principiul „activităților” posibile, indefinit de multe și supuse prin relații unei ordine „categoriale”, prin care lucrurile se arată ca legate între ele într’un singur tot. „Categoriile” apar dar implicate în „idee” și se înfățișează nu ca concepte statice, ci ca concepte ale unor pure dinamisme; numai neînțelegerea acestui dinamism esențial al ideilor și al categoriilor, prin amestecul lui cu un sens static și ontologic al lor, duce la paralogisme și antinomiile pe care le-a pus Kant în relief cu prilejul studiului ideilor: e, în ultimă analiză, confuzia între punctul de vedere empiric și cel transcendent.

Dar legătura „ideii” cu „categoriile” ei nu se poate produce decât tot pe baza principiului general al corelației, căci este evident că activitățile categoriale nu se pot concepe decât prin idee, după cum nici ideea nu poate avea înțeles fără categorii; aceasta se învederează de exemplu în fizică, unde un anume „fenomen”, adică o anume „activitate” a unei realități, nu se poate înțelege decât ca făcând parte din „universul fizic”, după cum și acest univers nu are sens fără fenomenele infinite de multe pe care el le cuprinde.

Fiecare din legăturile categoriale nu se poate concepe la rândul ei decât prin corelații între categorii; însăși tabla categoriilor lui Kant se reduce la corelații și de aceea acest gânditor a și avut impresia că a putut da o tablă completă și definitivă a categoriilor, împărțindu-le în patru clase care se leagă două câte două și definind în fiecare clasă câte trei categorii dintre care a treia nu e decât sinteza corelativă a celorlalte două.

Grație categoriilor așa înțelese și numai grație lor putem ajunge a concepe o „existență în general” (überhaupt), așa cum a arătat Kant în capitolul consacrat Deducției lor transcendente, și prin urmare și conceptul de „permanență” generală a acelei existențe, concepte pe care se alăturează în sfârșit acel al producerii activităților unele prin altele, adică „determinismul cauzal” în principiu.

Pentru a forma însă cunoștința și în special cea științifică, categoriile trebuie să se aplice unor date empirice, adică unor date cu caracter static, discrete și individualizate. Procesul dialecticei transcendente trece, așa cum am arătat, dela actul pur al cunoașterii la principiile estetice, ale etice, și apoi ale fiecareia din științele teoretice, ajungând la matematică și în cele din urmă la logica formală: abia după desăvârșirea acestui proces apar primele date statice și discrete. Acestea sunt datele empirice confuze aflate la baza primelor forme evolutive ale cunoștințelor reale și cuprinzând în sine într’un amestec încă nedif-

ferențiat toate felurile posibile de cunoștință științifică. Aceste date constituie fiecare câte un act de intuiție concretă estetică în sensul arătat al acestui cuvânt. Din ele fiecare știință desprinde apoi obiectul ei printr-o elaborare proprie.

Fiecare știință, pornind, cum am spus, dela ideea ei și dela relațiile categoriale cuprinse schematic în această idee, se servește și de câte un anume principiu de individualizare pentru a-și construi datele ei empirice.

Datele empirice individualizate apar însă la rândul lor tot prin corelații, anume mai întâi prin corelații cu categoriile respective și apoi, pe această bază, prin corelații chiar între acele date.

Pentru a înțelege mai ușor aceste legături de reciprocitate în formarea datelor empirice, să ne întoarcem iar la concepția lui Kant. Să ne reamintim anume cum „categoriile” nu se pot concepe fără ceea ce acest cugetător a numit „forme de sensibilități”, „spațiul” și „timpul”, ele neavând sens decât prin aplicarea lor la cunoștințe spațio-temporale reale; tot asemenea e învedereat că nici aceste cunoștințe nu se pot forma fără categorii, așa cum același autor a arătat-o în deducția transcendentă la Analiticei. Spațiul și timpul, la rândul lor, ca „forme ale sensibilității”, adică principii de individualizare, reprezintă și ele două concepte corelative prin înțelesul lor de „coexistență reversibilă” și de „succesiune ireversibilă”. În fine, în general, niciun dat empiric nu poate avea un înțeles ca urmare a formării lui transcendente, decât prin existența unor alte date empirice de același fel: este cu desăvârșire imposibil a concepe „ceva”, orice, fără „altceva”, acesta rezultând din principiul zis al „alterității” de care s’a folosit și Fichte și care are o aplicație necesară și universală în toate științele.

Datele empirice individualizate, după ce au fost produse, se înfățișează în fine ca „stări” sau „proprietăți” schimbătoare aparținând unor „realități” care se arată acum discrete, stările acestea fiind produse de „activitatea” empirică a acestor realități.

Dar cunoștința acestor date oglindește în sine însăși „ideea” științei respective, în plenitudinea ei și cu posibilitățile ei categoriale cu tot, căci fiecare dat empiric nu se poate în definitiv concepe și nu e explicabil decât prin totalul activităților posibile ale realităților științei respective, adică prin „ideea” ei; de aceea, — și această constatare are o mare însemnătate în știință, — fiecare dat empiric apare întotdeauna ca un „caz-limită”, prin care prindem pur și simplu o perspectivă logică spre infinitul „ideii” implicat în el, iar nu, cum pare la prima vedere, ca un dat sensibil ultiu, ca o imagine: ceea ce cunoaștem la un moment dat despre ceva constituie numai o etapă provizorie care duce la adevărata cunoștință a celui lucru, absolută dar niciodată deplin realizabilă, sau, mai bine zis,

numai perspectiva unui progres neîncetat spre o asemenea cunoștință. De altfel singură numai această concepție, prin care „ideea” și „categoriile” ei stau implicate în realitățile empirice construite de ele, poate explica „permanența” acestor realități ca și „necesitatea” cu care ele apar ca obiecte ale cunoștințelor noastre. Tot numai această perspectivă poate explica, prin existența unei „idei” care e specifică pentru fiecare știință și care se oglindește în obiectele studiate de ea, originalitatea ireductibilă a obiectului fiecărei științe în parte, cu multiplele ei consecințe, neobservate încă bine până acum¹⁾.

În fine, trebuie să se observe că „ideea” care domină întreaga construcție a fiecărei științe și care nu constituie un dat, ci condiția supremă a datelor empirice respective, nu se poate concepe ca având ceva empiric exterior ei; ea nu e prin urmare supusă „determinismului” ca simplu element dat în cadrul științei respective, fiind tocmai ceea ce fixează acest cadru, ea reprezintă din contră, sub forma trecerii dela tot la parte, „finalismul”, „libertatea” și „continuitatea” implicate în chiar datele empirice, în timp ce „activitățile” empirice ale realităților și „stările” produse de aceste activități se arată ca părți multiple, discontinue și prin urmare supuse „determinismului” lor categorial. În modul acesta datele empirice contingente apar ca supuse necesității logice și, spre a întrebuița expresia lui Kant, știința cu legile ei devine posibilă. Dar pentru aceasta însăși inducția, pe care se întemeiază întotdeauna legile științifice, are la bază o deducție transcendentă din principiile *a priori* ale formării transcendente a datelor dela care inducția pornește.

Rezultatul final este că o cunoștință empirică, așa cum e căutată în orice știință, elimină tot ce e „subiectiv” în sens de „sensibil” sau „imaginabil”, spre a apărea numai ca „obiectivă” și cu caracter curat rațional.

În perspectiva acestei concepții generale și dacă se elimină „sensibilul” și „imaginele” din știință, înlocuindu-l cu relații raționale, antinomiile, care apar neconținut, mai ales azi, în speculațiile cercetătorilor din diferitele științe dispar dela sine: libertatea și finalitatea pe de o parte și determinismul pe de altă parte, infinitul și finitul, continuitatea și discontinuitatea, universalul necesar și particularul contingent nu se mai exclud reciproc în cunoștința științifică, ci din contră se rezolvă într-o armonie superioară prin puterea dialectică de creație a corelației. În acelaș sens, interpreții adevărați ai kantismului au constatat încă de mult timp că punctul de vedere teoretic, cel practic și

1) Comp.: Mircea Djuvara, *Die Idee der Gerechtigkeit*, Zeitschrift für öffentliches Recht, 1942 Band XXII, Heft I. (Contribuție la Teoria cunoașterii juridice, Partea II, București, 1942).

cel estetic, care par a se opune iremediabil unele altora, se împletesc atât de strâns și unitar în orice cunoștință dată, încât aceasta nici nu se poate concepe fără yreunul din ele.

VI. *Aplicarea schemei generate a principiilor a priori ale experienței în știința matematicii, luată ca exemplu.*

Am încercat în cele ce preced expunerea sub formă de schiță generală a principiilor *a priori* care comandă cunoștința, această schiță fiind valabilă în comun pentru toate științele și toate felurile de a cunoaște, oricare ar fi ele; expunerea făcută este aceea a chiar structurii logice transcendente, așa cum aceasta e stăpânită de „ideea” unui adevăr total și absolut în care nu se procedează încă la nici o discriminare empirică. Normal ar fi acum de a aplica pe rând această expunere generală la fiecare știință în particular, spre a arăta cum fiecare, pornind dela ideea ei, construiește prin categorii și principii de individualizare obiectele ei empirice. Dar o asemenea întreprindere ne-ar duce prea departe și nu ar încăpea în această expunere rezumată. De aceea vom da aci numai un simplu exemplu, pe scurt, al acestei aplicări și am ales în acest scop știința matematicii, unde dificultățile care s’au îngrămădit în timpul din urmă par cele mai grave.

Se știe că matematica are două subdiviziuni, aritmetica și geometria, care par la prima vedere ireductibile.

Aritmetica are de obiect studiul numerelor, așa cum ele se urmează într’o serie infinită. Fiecare număr reprezintă în această serie un obiect distinct, cu proprietăți care-i aparțin numai lui; el constituie un fel de individ matematic. Fiecare număr este prins de minte cu proprietățile lui ca și când ar fi complet străin de mintea noastră; în acest sens fiecare formează câte un dat empiric matematic distinct, care este însă, bine înțeles, deosebit de orice alte date empirice.

Un asemenea dat matematic nu reprezintă însă, cum s’ar putea crede la prima vedere, o imagine sau o intuiție propriu zisă: nu putem „vedea” de exemplu imaginea numărului 1000, și la fel nu putem vedea nici un număr ca atare, după cum nu vedem nici punctele geometrice infinit de mici, nici liniile geometrice infinit de subțiri și de lungi, etc. Putem deci afirma că empiricul matematic exclude orice element sensibil sau imaginabil. Datele matematice, deși apar ca obiective, se înfățișează ca o construcție a minții.

Ele nu pot fi de altfel constatate în experiența fizică, căci nici o experiență fizică nu poate reprezenta de exemplu o linie geometrică perfect dreaptă și infinit de subțire; din contră mintea noastră introduce formele geometrice în constatăările fizice, întocmai cum introduce în ele și numerele: matematica se

deosebește astfel de fizică în mod esențial, prin însăși natura obiectului ei.

Numerile așa concepute se leagă între ele pe de altă parte prin relații fără care nici nu ar putea fi înțelese; nu s'ar putea concepe de exemplu un număr în afară de relațiile care-l așează într'un anumit loc în seria numerelor. Aceasta dovedește că datele aritmetice, adică obiectele de studiu ale acestei științe, sunt toate reducibile la relații, în conformitate cu legea generală pe care am expus-o mai sus și după care orice obiect de cunoștință se reduce în ultimă analiză la relațiile care îl produc. În modul acesta, se mai poate afirma că orice număr presupune în mod necesar alte numere, prin aplicarea principiului general al „alterității” și de aceea nu se poate concepe decât prin relațiile lui cu celelalte.

Așa zicse „operații” aritmetice consistă tocmai în considerarea relațiilor dintre numere, luate ca date empirice (nu din punctul de vedere transcendentă care ar da o cu totul altă perspectivă). Operațiile aritmetice, chiar și astfel privite numai din punctul de vedere empiric, dovedesc la rândul lor „activități aritmetice” ale numerelor ca „realități aritmetice”. Căci atunci când se afirmă de exemplu că un număr „adunându-se” în mod obiectiv cu altul „produce” un al treilea număr, (nu „noi” îl adunăm subiectiv și contingent, ci în realitate „el” se adună cu celălalt), se afirmă implicită o „activitate” a acelor numere, în care unele apar drept „cauzele determinante aritmetice” ale altuia, și se presupun totodată „proprietăți” sau „stări aritmetice” ale acestor „realități aritmetice”, proprietăți care se schimbă prin acele activități în altele noi și grație cărora concepem realități aritmetice noi, numere noi.

Există așa dar „categorii aritmetice” care duc la conceperea unei „realități aritmetice în general”, cu „permanența ei” și cu „determinismul ei cauzal”. Acest determinism cauzal e propriu aritmeticii și matematicii în general, pentru că modul cum un număr e produs prin adunarea altora între ele nu se aseamănă în nici un fel cu modul cum cauzele fizice produc efectul lor, nici cum cauzele biologice produc efectul lor biologic, etc.; chiar și modul cum rezultatele operațiilor logice formale sunt produse de aceste operații reprezintă în realitate o activitate de o altă natură decât cauzalitatea matematică.

Numai prin efectul categoriilor aritmetice amintite se pot produce numerele ca „date empirice” individualizate, așa cum sunt studiate în aritmetică. În acest scop însă aritmetica se folosește de logica formală procedând prin raționamente, judecăți etc. astfel că „principiul de individualizare” al aritmeticii stă în însăși cunoștința logice formale, întru cât e prinsă în cadrul categoriilor aritmetice.

Dar categoriile aritmetice presupun și o „idee” transcendentă aritmetică, în a cărei noțiune stau cuprinse schematic

toate posibilitățile aritmetice și care, fiind și producătoarea determinismului matematic, e ea însăși liberă, căci nu mai poate fi la rândul ei reductibilă la un asemenea determinism. Ideea aritmetică va reprezenta prin urmare „libertatea”, „finalismul”, „infinitul” și „continuitatea” din aritmetică așa cum aceste concepte se oglindesc în datele empirice discrete, finite și determinate unele prin altele ale acestei științe (libertate nu înseamnă aci. bineînțeles, arbitrar, ci conformitatea cu legile rațiunii transcendentale).

Căci ideea aritmetică se reflectează în mod necesar în fiecare dat aritmetic, în fiecare număr cunoscut, tocmai din cauza formării lui transcendentală, și fiecare număr va apărea astfel ca o „limită” pur conceptuală, ca un „caz-limită”, ca o simplă „perspectivă”, iar nu ca un dat ultim intuitiv. De aceea, în fiecare număr, putem privi fie libertatea cu finalitatea și continuitatea infinită, fie necesitatea determinismului activităților lui: suntem numai în fața a două puncte de vedere deosebite; universalul necesar impus de categorii se îmbină astfel armonic cu aspectul particular și contingent al fiecărui număr dat ca realitate empirică.

Un număr în fine e, prin definiția care rezultă din însăși construcția lui transcendentală, numai obiect matematic și nu poate fi totodată obiect al altei științe, de ex. al logicii formale sau a fizicii. Ideea aritmetică este ireductibilă la ideea unei alte științe și obiectul aritmeticii este propriu acestei științe.

Am arătat care e structura datelor aritmetice și cât e de complexă. Această complexitate a dus la o serie de neînțelegeri prin confuzia unora din elementele acelei structuri cu altele. Iată cum au apărut în istoria matematicii și în special a aritmeticii antinomii în fața cărora oamenii de știință respectivi s'au oprit fără să le poată deslega.

Așa, deși caracterul de continuitate gândită a seriei numerelor apare dela sine, s'a constatat că această continuitate este ruptă prin prezența fiecărui număr în parte ca realitate intuită și discretă. Problema acestei contradicții a fost ridicată în istoria gândirii omenești cu ocazia aproape a fiecărui mare progres aritmetic. Chiar și descoperirea numerelor fracționare pare a fi pus o asemenea problemă, așa cum ar reeși din unele cercetări arheologice. Apariția numerelor iraționale a fost la început o adevărată revoluție și a întâmpinat grave rezistențe în istoria gândirii matematice la Greci. Existența numerelor negative pune și ea întrebări care par fără răspuns. Descoperirea în fine a imaginarelor a ridicat greutăți care nu sunt nici până azi complet înlăturate; imaginarele nu s'au impus până la sfârșit decât numai prin fecunditatea operațiilor care se fac cu ele. Toate acestea dovedesc însă și ele că numerele nu sunt ceva propriu-zis intuit și că esența lor stă numai în relații curate

rationale; așa de exemplu numărul imaginar apare cu evidență cu acest caracter și el aruncă în această privință o lumină revelatoare asupra naturii tuturor celorlalte numere. Acest caracter curat rațional, lipsit de intuitivitate sensibilă, s'a vădit încă mai mult odată cu apariția calculului funcțiunilor, care nu reprezintă altcum decât o generalizare a algebrei, ea însăși generalizare a aritmeticii, căci e evident că funcțiunile consistă în ultimă analiză în relații. În realitate putem privi relațiile aritmetice fie prin prisma construirii lor transcendente, fie prin prisma înfățișării lor empirice și în acest caz relațiile apar ca noțiuni ale unor date discrete.

Trecem acum la Geometrie. Și aci, ca și în Aritmetică, trebuie să admitem reducerea tuturor cunoștințelor la relații. Căci o figură geometrică, oricare, e compusă din puncte și ele o formează numai prin relațiile lor; iar un punct nu înseamnă altceva decât situația lui față de alte puncte luate ca sistem de referință, deci un complex de pure relații. De asemenea antinomiile cuprinse în conceptul seriei numerelor se descopere și în geometrie, în mod paralel, dacă cugetăm că spațiul se reduce la linii; căci linia înfățișează imaginea seriei numerelor și e compusă, ca și aceasta, din părți discrete, din puncte infinit de mici, care nu pot forma numai prin juxtapunerea lor o linie în esența ei continuă.

În geometrie, progresul decisiv e datorat aplicării analizei matematice la datele geometriei și apariției pe această cale a geometriei analitice. Descartes a arătat anume că prin figură geometrică trebuie să înțelegem regula ei de construcție algebrică. Reducerea geometriei la algebră a devenit un fapt împlinit și aceasta s'a făcut pe baza unei corelații. Intuiția reală a unei figuri geometrice, imaginea ei este eliminată din domeniul propriu zis al matematicii și trecută în seama fizicii unde de altfel, și acolo, natura ei sensibilă este numai aparentă. Geometria, ca parte a matematicii, este așa dar și ea, ca și aritmetica, reductibilă la relații. De aceea s'a putut trece relativ ușor în secolul din urmă la conceperea geometriilor zise noi, ca cele necuclidiene; acestea sunt în mod evident reductibile la pure relații și refuză orice suport intuitiv, cel puțin în înțelesul obicinuit al acestui cuvânt.

Descoperirea calculului diferențial a fost de asemenea un salt înainte, provocând o gravă criză care se prelungește în parte până chiar în zilele noastre. Această criză e datorită necesității factice pe care matematicianii o resimt de a face apel la intuiția sensibilă și greutatea pe care ei o întâlnesc de a înțelege în mod definitiv că realitățile științei lor se reduc la relații. Aci trebuie notate lungile discuții făcute asupra așa zisului infinit actual și rezistențele aprige pe care el le-a întâmpinat. În domeniul calculului diferențial și integral, infinitul și finitul, continuitatea și discontinuitatea par a intra în-

tr'un conflict iremediabil. Dar acest conflict se ivește numai pentrucă se face confuzia între intuiții și natura relațională a matematicii și pentrucă se iau drept noțiuni empirice operațiile transcendentele care duc la conceperea realităților acestei științe pe baza „ideii” ei; dacă din contră înlăturăm intuiția și despărțim limpede cele două puncte de vedere, ajungem a înțelege cum infinitul poate apărea în datele discrete și finite, care se manifestă numai sub forma de cazuri-limite curat gândite.

În teoria ansamblurilor în fine, care apare ca un fel de încoronare generală a matematicii, s'au descoperit o serie de contradicții inerente care par la prima vedere insolubile. Aceste contradicții se rezolvă însă pe aceeași cale ca mai sus, adică prin distincția care trebuie să se facă între construirea transcendentă a noțiunilor și noțiunile construite prin ea.

Însăși afirmația care se face uneori, ca și când ar reprezenta o ultimă explicare, că matematica s'ar întemeia în cele din urmă pe irațional reprezintă și ea numai o aparență înșelătoare: cum principiile transcendentele ale construcției datelor nu sunt la rândul lor date și nu pot prin urmare apărea ca atare, ele sunt pur și simplu luate ca iraționale.

În legătură cu teoria ansamblurilor a mai apărut o problemă foarte spinoasă, aceea a reducerii matematicii la logică prin desființarea caracterului distinct al obiectelor acestor două științe. Speculațiile asupra transfinitelor, explicate mai întâi de Cantor, au ajuns a duce la o confuzie între ansamblurile matematice și grupurile sau clasele care formează în logică sfera de noțiuni cu conținut. Dar această identificare a matematicii cu logica este, credem, o mare greșeală. În matematică ansamblul însuși este privit ca ceva dat, pe când în logică grupul e privit prin prisma operației logice grație căreia e gândit, ceea ce e cu totul altceva. Logica studiază operația de construcție prin judecăți a unui rezultat gândit, matematica se referă la acest rezultat ca dat matematic.

Pe de altă parte confuzia între matematică și logică a mai fost accentuată și prin noile teorii ale așa zisei „logistice”, prin care s'a introdus „calculul algebric” mai întâi pentru clase (Boole, Russell), apoi pentru judecăți (Russell și școala lui), și în cadrul căreia învățați ca Peano, Barali-Forti, Al. Padoa, au afirmat identitatea celor două științe. Se va observa însă că relațiile studiate în calculul simbolurilor logistice și chiar aceste calcule ele înseși nu sunt numai cele matematice, ci se referă și la operații curat logice, și că, pe de altă parte, calculele numite sunt valabile nu numai pentru matematică, ci pentru oricare altă știință: aceasta dovedește că logistica e logică și nu matematică propriu zisă, deși e evident că ea are multiple aplicații și în matematică. De altfel logistica studiază funcțiuni ale gândirii în care se face abstracție de conținutul ei, ceea ce nu poate fi cazul matematicii; tot asemenea ea a putut duce

la studiul propozițiilor fără sens, care nu au rol în matematică (înseși imaginările nu reprezintă noțiuni fără sens, ci numai neimaginabile, adică fără posibilitate de intuiție: ele sunt reductibile la relații adevărate); Lukasiewicz și Tarski au construit chiar așa zisele logici polivalente, în care se lucrează cu valori care nu sunt numai în număr de două, anume valoarea de adevăr și aceea de neadevăr, sau eventual în număr de trei, anume valoarea de adevăr, aceea de neadevăr și non-sensul, ci cu n valori, după modelul noilor geometrii cu n dimensiuni. Pe această cale s'a pășit la transformarea matematicii într'un studiu pur formal în înțelesul absolut al acestui cuvânt, înțeles care nu e nici chiar acel al logicii formale, și s'a ajuns a se reduce afirmațiile din ambele științe la pure tautologii (Wittgenstein, apoi Carnap și școala dela Viena). Dar în matematică (intocmai ca în logică) adevărurile înfățișează întotdeauna, așa cum a arătat Kant, câte o sinteză prin construcția lor transcendentă, iar reducerea întregii științe la o pură și neîncetată repetare a aceluiași noțiuni nu reprezintă în realitate decât un paradox care e desmințit de orice operație matematică elementară.

În concluzie, matematica este una, cu toate diviziunile ei, și constituie o știință cu obiect unitar. Acest obiect este deosebit de al oricărei alte științe și el este supus determinismului lui propriu care nu se poate confunda cu determinismul altei științe. Cunoștința lui nu poate prezenta un caracter intuitiv în înțelesul obicinuit al acestui cuvânt, adică reductibil la imagini, la senzații externe sau interne, ci un caracter curat rațional. Intuiția consistă în matematică numai în prinderea dintr'odată în fiecare caz particular dat a perspectivei indefinite de relații pe care o prezintă „ideea” matematică, cu limita ei curat ideală; așa, fiecare obiect matematic individual de cunoștință apare ca un caz-limită. Din cauza acestei naturi a cunoștinței matematice nasc discuțiile înșelătoare asupra unor preținse contradicții: aceste contradicții răsar numai prin punerea artificială în contrast a raționalului și a sensibilului, a transcendentalului și a empiricului.

Considerații similare cu cele făcute aci asupra științei matematice se pot face *mutatis mutandis* și în toate celelalte științe. Pretutindeni se va constata, ca și în matematică, cum cunoștința științifică obiectivă a datelor particulare individualizate este străină de sensibilitate și se reduce la relații raționale datorate unei construcții transcendente.

Datele studiate în fizică reflectează anume și ele în sine o „idee”, „ideea” fizicei (schema *a priori* a universului fizic în general) cu „categoriile” ei originale. Aflăm în aceste date, grație jocului categoriilor lor, conceperea unei realități fizice permanente în general, a unui determinism specific fizicii și, ca urmare, a unor „activități fizice” care modifică prin acel

determinism „stările (proprietățile) „realităților” construite ca date empirice speciale ale fizicii. Fiecare dat fizic apare dar cu un aspect de permanență necesară și cu un altul de contingentă particulară, ale cărei schimbări sunt reductibile prin categorii la legi științifice necesare. Ca urmare, fiecare obiect empiric de cunoștință se arată și în fizică numai ca un caz-limită, implicând în el „ideea” fizicii, adică perspectiva indefinită a unor noi date care trebuie mereu descoperite. În modul acesta, nimic nu poate apărea ca sensibil în realitățile fizice, dacă ele sunt considerate din punctul de vedere științific; căci știința caută pretutindeni obiectivul rațional eliminând și aci tot ce e intuiție subiectivă și prin urmare și ceea ce se numește senzație. Intregul dat fizic se înfățișează așa dar numai ca o construcție transcendențială a principiilor *a priori* proprii acestei științe, iar individualizarea însăși se produce aci prin cunoștințe matematice.

În biologie, unde „ideea” stă în schema organismului biologic în general, în psihologie, care are ca idee schema psihicului în general, în sociologie, unde ideea e schema generală a societății, se petrece așa; singură cântărește și în aceste științe numai construcția transcendențială a cunoștinței obiective, cu eliminarea intuiției subiective. Antinomiile vieții, care chinuesc atât de mult mințile noastre și și au ecoul și în considerațiile generale ale științelor sus amintite, se rezolvă după cum gândim viața în modul ei transcendențial de formație sau pulverizată în date empirice. Nimic în orice caz nu poate rămânea nici aci în afară de opera de creare prin relații a actului transcendențial de cunoaștere. În etică, dominată de „ideile” binelui moral și justiției, această din urmă constatare este evidentă dela sine. În fine chiar în cunoștința estetică, realizată sub egida schemei frumosului ca idee, intuiția respectivă apare, așa cum am arătat mai sus, fără caracter propriu zis sensibil și numai ca o construcție reflexivă a actului pur de cunoaștere.

VII. *Senzația și adevărul.*

După toate aceste considerații, ne rămâne să dăm un răspuns mai precis la o întrebare pe care o obicinuință devenită oarecum organică o pune pe buzele tuturor celor care nu au reușit să se familiarizeze deplin cu principiile cele mai înalte ale filosofiei: unde mai găsim senzația în cunoștințele noastre și ce rol joacă ea? Răspunsul rezultă din cele spuse, dar e bine să stăruim asupra lui.

Senzația nu-și are locul în cunoștințele științifice. Noțiunea ei trebuie înlocuită cu noțiunea de concret, care e cu totul alta. Sub această formă ea poate servi numai de punct de sprijin și de ocazie pentru începerea activității de cunoaștere, care,

prin însăși natura ei, e cu totul altceva decât un simplu material sensibil.

Cu toate acestea, după înțelesul vulgar al lucrurilor, adoptat în general și de pozitivisti, senzațiile destinate și multiple reprezintă elementele cognitive primordiale din a căror elaborare obținem toate cunoștințele noastre. Se caută senzații chiar și la baza cunoștințelor din etică, din morală și din drept. Se susține anume că ar exista lucruri în afară de noi pe care le percepem cu ajutorul unor senzații izolate, prin impresiile discrete pe care acele lucruri le produc asupra noastră („afecțiunea” despre care vorbește Kant într'un mod, e ade-vărat, îndejuns de nelămurit).

Trebue să observăm că în realitate senzația nu este prin ea însăși un mijloc de „cunoaștere” a ceva, ci un simplu fenomen psihologic, „obiect” de cunoaștere ca oricare alt fenomen al naturii externe sau interne. Ea este un simplu fenomen psihologic, căci e evident că nu ar putea fi fenomen matematic, fizic, social, sau propriu zis biologic și ea nu este nici fenomen etic. Ea aparține, chiar în domeniul psihologic, vieții emotive și nu celei propriu zis intelectuale.

Pe de altă parte așezarea senzației la baza cunoștinței presupune o acțiune, care în realitate e imposibil de conceput, a materiei asupra psihicului; această acțiune a și fost înlocuită în știința psihologiei cu teoria unui paralelism și însăși această teorie, care e plină de echivocuri, nu a putut fi cu ade-vărat precizată, ci a rămas în multe privințe în suspensie.

De altcum, chiar din punct de vedere psihologic, noțiunea curentă de senzație nu se poate menține. Căci nu există nici o senzație pură. Ceea ce numim cu acest cuvânt nu este decât un aspect al unei structuri psihologice extrem de complexe, psihismul, în care indefinit de multe elemente se întretac și se contopesc sub forma așa numitului curent de conștiință.

În realitate orice cunoștință începe nu cu o senzație, ci cu o intuiție brută, încă nediferențiată și neelaborată, care are, după cum am arătat mai sus, caracterul cunoștinței estetice. Această cunoștință brută ca atare nu a fost încă bine studiată și ea înfățișează în ultimă analiză ceea ce numim în mod curent „concretul” în cunoștințele noastre. Numai prin elaborarea unei asemenea intuiții brute se obține cunoștința vulgară și apoi cunoștințele din diferitele științe, după ordinea lor ierarhică, începând cu cea etică și trecând apoi pe rând la științele teoretice; această elaborare accentuează progresiv în fiecare dată anume aspecte implicite din intuiția inițială.

Așa, etica pune în lumină clară tendințele cu viața afectivă care le însoțește, dar tot nu încă sub forma unor simple fenomene naturale, ci sub aspectul lor practic; de asemenea, sociologia accentuează activitățile ca atare, dar în mod teoretic și încă numai ca fenomene între subiecte. Abia în psiho-

logie tendințele, afectele și activitățile se arată ca realități psihice teoretice distincte, pe acelaș plan de altfel cu fenomenele intelectuale și cu ceea ce se numește conștiința psihologică. Cunoașterea și conștiința logică pe care ea o reprezintă apar din contră dela început, chiar și în intuiția brută. Dar ele nu se manifestă însă în această intuiție ca realități psihologice și nu apar sub acest din urmă aspect decât după o profundă elaborare, care le face mai înainte să treacă succesiv prin etic și prin sociologic: tot așa se întâmplă și cu senzația.

Cunoștința, ca și tendințele, activitățile, emoțiile, dacă le privim ca dinamisme ale cunoașterii prin perspectiva elementului-limită spre care tind și nu ca elemente date ale unui psihism, nu reprezintă fenomene psihologice. Ele nici nu se disting atunci între ele și natura lor exprimă în mod unitar, prin propria lor elaborare, o *intentio*, o directivă spre ceva care se poate cunoaște și care consistă în perspectiva unei progresii indefinite de cunoștințe mereu noi. Spre a întrebuița o imagine, am putea asemăna aceste elemente cu un fel de linii de forță ale cunoașterii, care pleacă în unghiuri din același focar, din actul creator și originar al cunoașterii: cunoștințele pe care le avem despre ele rezultă atunci din faptul că aruncăm asupra lor, în momente caracteristice succesive ale desfășurării lor, o lumină laterală și le prindem în felul acesta dintr-o parte ca obiecte statice și incrementate; cunoașterea așa înțeleasă ar mai putea fi comparată cu un fluviu în curgerea și revărsarea lui, fluviu pe care l-am concepe numai prin secțiuni succesive, verticale și fixe, ale apelor lui în mișcare. Cunoștințele psihologice nu sunt însă nici cel puțin cele dintâi obținute în felul acesta și ele nu exprimă nici unicul nici esențialul elementelor de care vorbim. Căci, înainte de a le constata ca fenomene psihologice, aceste elemente ne apar, îndată după esirea din focarul lor, ca date etice, apoi, după o nouă etapă de înaintare, ca date sociologice, și abia după aceasta ca date psihologice, pentru ca mai departe ele să se arate succesiv ca date biologice, fizice, etc.

De aceea cunoștința ne dă oarecum impresia de a dubla fenomenele psihologice intelectuale, ca și când ar fi suprapusă sau subpusă lor, și tot așa conștiința logică apare pe un cu totul alt plan decât conștiința psihologică. Avem de aceea simțământul ca am cunoaște lucrurile „prin” fenomenele noastre psihologice intelectuale și le numim în acest sens „psihice”, termen plin de echivoc; asimilăm fără luare aminte actul de cunoaștere cu actele psihice intelectuale, deși acestea din urmă, ca fenomene date, ca obiecte de cunoaștere, presupun la rândul lor în mod necesar actul însuși de cunoaștere care nu poate niciodată deveni fenomen psihic dat.

Rolul atribuit de cunoștința vulgară senzației în producerea cunoștințelor este așa dar o pură iluzie; explicația ge-

nezii cunoștințelor trebuie căutată în ceva mult mai complex și mai greu de prins, în dialectica progresivă a activității transcendentele a cunoașterii. Acest adevăr apare cu atât mai multă evidentă, cu cât ajungem a înțelege mai bine că un obiect de cunoștință, oricare ar fi el, este o pură absurditate dacă îl concepem ca rupt cu desăvârșire de actul însuși de cunoaștere și absolut străin de el; căci, după cum nu putem concepe un act de cunoaștere fără obiect, tot așa nu are înțeles un obiect care ar fi în imposibilitate de a deveni în vreun fel oarecare obiect de cunoaștere.

Definiția clasică a adevărului ca o *aduequatio intellectus et rei* trebuie dar să fie schimbată și înlocuită cu alta nouă. În acea definiție *res* e lucrul în sine. Dar lucrul în sine conceput ontologic apare în lumina transcendentalului ca fiind însuși actul de cunoaștere. În aceste condiții adevărul unei cunoștințe va sta, prin construirea ei ideală sistematică și necontradictorie, în nexul dintre absolut toate cunoștințele posibile, adică, în ultimă analiză, în conformitatea ei cu legile actului însuși de cunoaștere.

VIII. Concluzie.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Cercetarea de față a elementelor *a priori* ale diferitelor științe duce la concluzia existenței unei „idei” proprii fiecărei științe, cu „categorii” proprii fiecăreia care produc câte un „determinism” tot asemenea specific și câte un obiect propriu și ireductibil; dar „ideile” diferitelor științe nu apar la întâmplare, ci printr-o anumită ordine dialectică într’un singur tot ierarhic sistematic; această legătură rațională se stabilește atât prin modul de derivare a ideilor între ele cât și prin unirea principiilor de individualizare într’un singur lanț închis.

La lumina considerațiilor făcute în acest studiu și a rezultatelor lui, criza actuală prin care se pretinde că ar trece științele trebuie să fie considerată numai ca aparentă. Ea reprezintă dificultăți care derivă din însuși modul de construire transcendentală a cunoștințelor, pe care știința le-a întâlnit în cale aproape la fiecare mare etapă istorică a ei și pe care a trebuit să le învingă în măsura în care ea a progresat.

Greutatea cea mare a fost și este de a distinge punctul de vedere empiric de cel transcendental. Această distincție trebuie să ducă la necesitatea unui obiect specific și ireductibil pentru fiecare știință. Cu toate acestea ultimele progrese pretind o asimilare a matematicii cu logica formală, după cum s’a putut afirma și un fel de anihilare a fizicii prin reducerea ei la matematică, deși s’a susținut în trecut, tocmai din contră, reducerea cunoștinței matematice la cea fizică. S’a făcut și se face deseori o confuzie similară între biologie și fizică, crezân-

du-se că fenomenul biologic s'ar putea explica în esența lui numai prin fenomene fizice, între psihologie și biologie, între sociologie și psihologie, între etică și sociologie, în fine între estetică și celelalte științe. Numai aceste confuzii au putut duce la credința aproape unanim cultivată în domeniul științific că în orice știință explicația trebuie să fie în ultimă analiză de ordine fizică și matematică. O asemenea credință nu poate fi decât greșită din punctul de vedere transcendental față de faptul că fiecare știință are câte o altă „idee” proprie a ei, cu „categorii” și un „determinism” specifice ei. Din punctul de vedere empiric însă eforturile fiecărei științe în parte de a reduce realitățile ei la mecanismul fizico-matematic, rămân justificate, dar cu rezerva dela sine înțeleasă că se elimină pe această cale tocmai specificul obiectului lor: așa de exemplu, atunci când se procedează în explicația fenomenelor biologice prin reducerea lor la cele fizice, se elimină în mod necesar însăși viața biologică și aceasta rămâne cu totul neexplicată. Explicația specificului esențial al fiecărei științe nu poate fi decât de ordine transcendentală și de aceea de altfel acest specific e necesar presupus dinainte, ca un complex de elemente *a priori* în cercetările științei respective.

FILOSOFIA IDEALISTĂ A CULTIVĂRII ȘI GÂNDIREA CONTEMPORANĂ.

Cuvântul „cultivare” are mai multe sensuri. Dar fără îndoială că mai puțin înțeles este acest cuvânt atunci când el trebuie să aibă un sens pedagogic. Nimeni nu poate să nege că școala este o instituție al cărei rost este să cultive copiii. Se naște însă o confuzie mare atunci când e vorba să se arate precis, ce se înțelege prin a fi cultivat. Căci de cele mai multe ori atributul acesta nu i-se dă decât unui ins care a terminat o școală superioară. Și invers, unui om care nu exprimă un cuvânt străin corect i se dă epitetul de incult. Se mai vorbește apoi de școli care mijlocesc „cultivare înaltă”, lăsându-se să se înțeleagă că ar exista și școli care ar mijloci o cultură sau cultivare mai mediocră. Și, dacă ne gândim la conceptul de „ideal al cultivării”, atunci nesiguranța asupra sensului acestui cuvânt devine și mai mare, fiindcă se vorbește despre idealul unei cultivări individualiste, sociale, democratice, naționaliste etc., ca și când acest concept ar însemna ceva subiectiv și neprecis. De fapt, în exemplele date de noi mai sus, conceptul cultivării e înțeles într'un chip superficial și fals, fiindcă această noțiune a fost determinată exact. Și această determinare a fost întreprinsă de trei ori în istoria filosofiei: de filosofii greci, de filosofii romani și de filosofii germani. Problema sensului cultivării a fost soluționată în filosofia germană de filosofii idealiști. Conceptul „cultivare spirituală” apare în filosofia germană la Herder și Pestalozzi, pentru a fi reluat apoi de filosofii idealiști, care-l adâncesc și-l determină precis. Din acest motiv concepția idealistă despre „cultivare” este hotărâtoare.

Mai înainte de a precede să arătăm în ce constă teoria pe care filosofii idealiști o fac asupra cultivării, suntem datori cu o lămurire. Noi înțelegem prin filosofie idealistă germană acea concepție metafizică despre lume și viață care face din idee ca spirit temeiul întregii realități și a întregii vieți. Este vorba de viziunea filosofică ce-și are începutul în filosofia lui Leibniz, e continuată de Kant, Fichte, Goethe, Schleiermacher, își ajunge apogeul în monumentalul sistem al lui Hegel și

dăinuiește și astăzi în concepția filosofică a neokantienilor și a neo-hegelienilor. Sistemele acestor filosofi sunt diferite, dar au o trăsătură comună care le unește; toate pleacă dela lumea ideii, a gândirii, a eului creator rațional și din acest punct de vedere ele încearcă să deslege problemele mari: Dumnezeu, lume și om. Căci pentru acești filosofi Dumnezeu nu este decât o „Idee” și ca atare Dumnezeu este ființa lumii, „Ideea este ființa lumii și lumea este apariția ideii”, zice Hegel, exprimând într-un chip clasic imanențismul filosofiei idealiste. Dela Kant și până la Hegel, ba chiar până la neo-idealismul modern al școalelor filosofice dela Marburg, și Baden, domnește în filosofie ideea că Dumnezeu nu poate fi înțeles decât ca fiind imanenț rațiunii, așadar ca Idee, ca o veșnică problemă, ca ceva care nu este, ci trebuie să devină¹⁾. Și această devenire a lui Dumnezeu o realizează spiritul omului. De aceea între Dumnezeu și om nu este nici o prăpastie, fiindcă Dumnezeu nu poate fi fără om și nici omul fără Dumnezeu. Atât omul cât și lumea nu sunt altceva decât unelte prin care se întâmplă veșnica mișcare dialectică a Spiritului absolut spre sine însuși. De aceea, dacă omul privește în natură, el vede „spirit din spiritul său, rațiune din rațiunea sa”, cum zice același Hegel. Este același Absolut în tot ce este relativ, aceeași Nemărginire în tot ce este mărginit.

Și din această concepție metafizică imanențistă se desprinde și destinul, rostul și noima existenței omenești. Omul e înțeles ca fiind o ființă ce aparține atât lumii spiritului cât și aceleia a materiei: Din această situație se deduce și scopul pe care omul trebuie să-l realizeze în lume. El trebuie să silcască lumea materiei să asculte de legile și normele absolute ale spiritului, așadar să contribuie la revelarea sau realizarea Spiritului absolut în lume. Idealismul înțelege pe om din punctul de vedere al unei idei; al ideii lui, „*homo humanus*”, al omului ca ideal. Pentru idealist omul afirmă această lume a realului numai ca material pentru voința lui morală și pentru puterile formatoare ale rațiunii sale, fiindcă această lume n'are o existență decât prin spiritul omului. Deasemenea nici realitatea omului — sau individualitatea acestuia — n'are o valoare, decât dacă aceasta se află sub imperiul Ideii. Abia în clipa în care ideea de om se realizează în individualitate, așadar în unitate dintre individualitate și idealitate, insul își primește adevărata lui valoare. Fiindcă mărginitul are o noimă numai întrucât el realizează și cuprinde Nemărginitul. Și omul fiind spirit, rațiune, poate realiza această operă, devenind astfel „organon”-ul prin care se realizează Absolutul. A fi individualitate înseamnă a fi heteronom, așadar dependent, și rostul vieții omenești este ca omul să devină absolut autonom. În măsura în care omul rea-

1) Vezi Dr. Nicolae Balca, Studii filosofice, Buc. 1933.

lizează Ideea, este sub imperiul spiritului, el se mișcă dela heteronomie spre autonomie, devenind în acelaș timp om adevărat. Istoria spiritului omenesc, zic aproape toți filosofi și pedagogii idealiști, este istoria uriașei lupte pe care omul o duce spre a realiza aceea ideea de om sau *Spiritul absolut*. Ea este o continuă mișcare dela heteronomie la autonomie, dela mărginit spre nemărginit¹⁾. Iar în această luptă însul se desăvârșește pe sine, prin aceea că omul se face ceea ce este mai înalt, posibil, sau că el „nu se mulțumește cu lumea sa, ci el vrea să se depășească spre o existență superioară”²⁾, luând parte la procesul de devenire al Absolutului”. *Wer an sich arbeitet, verhilft der Gottheit zum Durchbruch*”, zice Fichte³⁾. Și filosofi idealiști văd pe om înzestrat cu aptitudinile necesare prin care acesta forma lumea și pe sine conform idealului și Ideii⁴⁾, căci „omul, fiind spirit, se poate și trebuie să se considere pe sine demn de cea mai înaltă cinste, despre mărimea și puterea spiritului său el nu poate să gândească niciodată prea mult”⁵⁾. „Totul este al vostru, întrucât voi vă determinați de legile rațiunii voastre”, zice Kant. Iar propoziția fichteiană că „Eul pretinde ca să cuprindă în sine întreaga realitate și să împlinească nemărginirea”⁶⁾, cuprinde programul idealismului metafizic și revelează nemărginita credință a acestuia în atotputernicia Eului omenesc. Cine e familiarizat cu scrierile filosofilor idealiști știe, că spiritualul în om e rațiunea și că grație rațiunii omul poate — și trebuie să poată — să supună sensibilul din el normelor și legilor rațiunii și să-l formeze cu ajutorul idealului, pentru a realiza într’un chip desăvârșit ideea de om sau umanitatea.

Dar cum poate omul să facă acest lucru? Prin educație și cultivare, răspund toți filosofi idealiști. Cultura sufletului și a spiritului e drumul pe care idealismul năzuiește să realizeze o formă de existență mai înaltă a omului. Și ideea umanului este forma interioară a acestei tendințe. Ea exprimă credința în menirea omului spre o existență mai înaltă și posibilitatea de a realiza această existență prin cultivare. „Humanitatea este caracterul genului nostru, dar el este în noi numai în predispoziții și de aceea el trebuie cultivat. Noi nu-l aducem de-a-gata pe lume, ci el trebuie să fie în lume scopul năzuințelor noastre, suma exercițiilor noastre și valoarea noastră”. „Dumnezeescul în genul nostru este cultivarea umanității”, zice Herder în ale sale „*Briefe zur Beförderung der Humanität*”⁷⁾.

1) Hegel zice: „Istoria este progresul la conștiința libertății”.

2) Spranger, *Goethes Weltanschauung*, Insel-Bückerlei, p. 19.

3) Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Phil. Eibl. Bd. V, p. 399.

4) P. Petersen, *Pädagogik*, Berlin 1940, p. 51.

5) Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Vorwort.

6) Fichte, cit. la Fr. Heineman, *Neue Wege der Philos.*, p. 48.

7) Herders *Werke*, Leipzig. Bd. IV, p. 107.

Ideea cultivării spirituale este leit-motivul ce caracterizează filosofia idealismului german ale cărei speculații metafizice sunt expresia clară a credinței într-o formă existențială mai înaltă, care poate fi realizată prin cultivarea unui omenesc mai nobil.

Desigur că expunerea tuturor concepțiilor idealiste despre cultivare ar fi o întreprindere ce ar pretinde un spațiu mult mai vast, decât îl poate prezenta o revistă. Norocul mare este, însă, că unul dintre filosofi idealisti a făcut o teorie a cultivării, care sintetizează într'un chip admirabil concepțiile celorlalți filosofi amintiți mai sus. Acesta este Wilhelm von Humboldt. Teoria pe care acesta o face asupra cultivării este privită ca fiind o filosofie clasică a cultivării. De aceea vom precede și noi în întreprinderea noastră dela opera lui W. v. Humboldt și vom indica mereu felul în care acesta caută să-și sprijine concepția sa metafizică despre cultivare pe a celorlalți filosofi idealisti.

Pentru Humboldt temeiul originar absolut este un principiu creator care se revelează în lumea aparițiilor în forma Ideii. Ideile năzuesc să câștige valabilitate și existență în lumea realității. „Oricum ar începe cineva, domeniul aparițiilor nu poate fi înțeles decât dintr'un punct ce se află în afara acestora”, zice Humboldt¹⁾. Și punctul acesta îl reprezintă veșnica Idee a frumosului, a adevărului și a binelui. Dar și „fiecare individualitate omenescă este o idee ce-și are rădăcinile înfipte în apariție”²⁾. Pe temeiul ancorării individualității în Absolut e posibilă înțelegerea ideilor în istorie. Și, după cum sensul întregii existențe nu este altul decât realizarea Absolutului, tot asemenea și scopul individualității omenesti se află în reprezentarea unei Idei originare. Iar scopul final al procesului istoric este „realizarea Ideii reprezentate prin omenire”¹⁾, așadar realizarea ideii de umanitate.

E vădit că în aceste afirmații ale lui Humboldt se descoperă rezonanțe fichteiene și hegelicene. De aceea în a sa celebră „*Theorie der Bildung*” Humboldt aruncă întrebarea: „Ce se pretinde dela o națiune, dela o epocă, dela întreaga omenire, pentru ca să merite admirația?” Și el răspunde: „Se pretinde ca ideea umanității să-și câștige în acestea o formă și un conținut mare și plin de demnitate”. Humboldt caută să determine sensul cel mai înalt al cuvântului „umanitate” și să arate care este opoziția cea mai stringentă dintre existența omenescă și celelalte făpturi. „Ce face ca omul să devină dintr'o ființă instinctuală o ființă rațională?”, se întreabă W. v. Humboldt. După exemplul kantian Humboldt tinde să deducă normele ac-

1) Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers, W. v. Humb. ges. Schriften, Bd. IV. p. 50.

1) Idem., p. 54.

2) Idem.

tivității omului din cele mai înalte concepte. Rezultatul reflexiunilor sale el îl exprimă în cuvintele: „*Adevăratul scop al vieții omenеști este cultivarea cea mai înaltă a puterilor sale în ceea ce acestea au mai propriu*”. Și el continuă: „Prin cultivare noi înțelegem ceva mai înalt decât cultura și civilizația, adică sensul care se toarnă armonic pe sensibilitate și caracter din cunoașterea și sentimentul întregii năzuințe morale și spirituale”. Cultivarea este pentru Humboldt forma în care Ideea se realizează în individualitate, iar rezultatul acestui proces este humanitatea pură. Conceptul de „cultivare” trebuie dedus din natura omului și nu dintr’un scop exterior. Din acest motiv nu există o cultivare teologică, filologică sau cetățenească ci numai o cultivare a unui om în genere.

La Fichte cultivarea are caracterul unei discipline proprii riguroase, în timp ce pentru Humboldt aceasta are o trăsătură estetică. Dar încolo și Humboldt pleacă, ca și Fichte, dela credința că omul trebuie să se gândească pe sine însuși și să se ridice la conștiința de sine. În felul acesta lumea se desparte pentru om în „Eu” și „Non-eu”, în subiectul conștient de sine și mediul înconjurător sau obiectul său. Subiectul cugetător se află în fața unei lumi externe lui și această lume externă reprezintă materia prin care subiectul își formează și cultivă puterile sale. Ideea originară necesită materia pentru a putea fi reprezentată și exprimată. Așinilarea lumii aparițiilor este o condiție pentru formarea individualității prin idee. Asemenea unei monade leibniziene, individualitatea poartă în sine universul și instinctul cultivării, are înseamnăta organizării acestei lumi subiective prin Idee. Între individualitate și lumea externă trebuie să fie o influență reciprocă. „Cea din urmă problemă a existenței noastre: să creăm conceptului humanității un conținut cât mai bogat în persoana noastră, atât în timpul vieții noastre cât și după aceasta, prin urmele pe care le lăsam după noi. Această problemă n’o putem deslega decât numai prin îmbinarea cului nostru cu lumea în influență reciprocă cea mai liberă”¹⁾. Însă important este pentru Humboldt ca individul să nu se piardă în lume, ci acțiunea reciprocă cu lumea externă trebuie să producă în individualitate o formă, care să-i împrumute acesteia o unitate armonică.

Din aceste considerații Humboldt deduce trei idei fundamentale ale „teoriei cultivării”: 1. Independența existenței individului, care asigură libertatea gândirii și a activității; 2. Varietatea aparițiilor, care produc în conștiința individului bogăția de reprezentări; 3. Ca rezultat al acțiunii reciproce elementul formei, unitatea și totalitatea puterilor individului. Aceste trei idei sunt exprimate de obicei prin cuvintele: *individualitate, universalitate și totalitate*.

1) W. v. Humboldt, Theorie der Bildung, des Menschen, Ges. Schr.

Pentru a înțelege și mai bine teoria humboldtiană a cultivării, trebuie să spunem că punctul de plecare al acesteia este individul. „Omul trebuie să-și păstreze caracterul său pe care el l-a primit odată prin natură. Numai prin aceasta omul se mișcă ușor, e activ și fericit”, zice Humboldt. Orice cultivare trebuie să plece dela individ. „Întărirea predispozițiilor individuale” este cel dintâi principiu al cultivării. Și cu această idee Humboldt se află în centrul marei mișcări pedagogice, care începe cu Rousseau și produce o revoluție în educație. Cultivarea interioară a individualității și nu instruirea copilului după o imagine ce n'are nimic comun cu această individualitate, este și ideea centrală a pedagogiei pestalozziene. De fapt toți marii pedagogi idealști, dela Kant, Fichte, Schleiermacher și până la Spranger sau Kerschensteiner, sunt de acord asupra propoziției formulate de Schiller: „Es ist dir, du bringst es emsig hervor”. Este ideea poetizată în „Wilhelm Meister” al lui Goethe și în alte romane educative.

Obârșia acestei concepții spirituale se află în filosofia iluminismului, care așează pe om iarăși în centrul preocupărilor filosofice. Dar Humboldt depășește individualismul iluminismului, fiindcă recunoscuse primejdia acestuia în pedagogia anticulturală a lui Rousseau. De aceea el zice, vorbind despre sine: „În ceea ce privește lumea, cu am încercat ca, în loc să mă despart de lume, să cunosc și să văd cât mai mult din această”. Și W. v. Humboldt a făcut dovada acestei năzuințe faustice cu întreaga lui viață, fiindcă el a fost o autoritate aproape în toate domeniile științei omenești și la o vârstă înaintată îi mai scria unei admiratoare: „Es gehört zu meinem Lebensprinzip, das Universum voll auf mich wirken zu lassen”. Desigur că prin „univers” Humboldt înțelege vastul domeniu al culturii. În această privință el se apropia mult de Goethe, care vorbea despre „obiectivitate”, înțelegând prin această obiectivitate pătrunderea cea mai dezăvârșită a individului în lumea obiectelor conștiinței sale. În „Faust” voința de cultivare ia proporții atât de nebănuite, încât la un moment dat Faust strigă: „Zum Universum möchte ich mich erweitern”¹⁾. De fapt ideea aceasta este comună tuturor filosofilor care trăiesc în acest timp.

1) Năzuința fantastică de a cuprinde în sine întreg universul se ridică până la pretenția de a fi identic cu Dumnezeu. Dar acest vis frumos se dovedește a fi o iluzie și Faust e aruncat „ins ungewisse Menschenlos”. Eroarea aceasta îl duce iarăși la convingerea dureroasă, că el nu se aseamănă cu Zeii, ci cu viermele ce „den Staub durchwühlt”. De aci tragicul născut din tensiunea dintre existența mărginită și nemărginită năzuință a omului de a se depăși pe sineși, pe care Faust îl exprimă așa de genial în versurile „Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust, die eine will sich von der andern trennen”.

Trista experiență a neputinței omenești îl face pe Faust să accepte existența mărginită, dar nu-i poate topi nemulțumirea cu lumea sa proprie. Neliniștea îl mână dela o năzuință la alta și rămâne „nemulțumit cu orice clipă”. Abia târziu de tot Faust ajunge la înțelegiunea așa de profundă, că omului nu-i rămâne decât vesnica năzuință spre mântuirea din fagurite

Desigur că năzuința aceasta de a cuprinde întreaga lume a culturii în ființa omenească ducea spre primejdii nespuse de mari. Humboldt a știut însă să evite aceste primejdii prin aceea că el nu vrea, așa cum face Faust, să-și vândă sufletul diavolului pe prețul cunoașterii binelui, a adevărului și a înțelegerii lumii, ci el tinde ca prin înțelegerea lumii sufletul să ajungă să stăpânească influențele lumii externe și să impună acestei lumi forma spiritului său. Acesta este sensul a ceea ce Humboldt înțelege prin totalitate, așadar unitatea desăvârșită ca cel mai înalt rezultat al cultivării. Și acest rezultat este, deci, o urmare a ciocnirii dintre individualitate și mediul cultural. Omul asimilează bogățiile culturii numai pentru ca să-și cultive spiritul său. Caracteristica individualității rămâne neatinsă, ea îmbogățindu-se numai. Cunoștințele care sunt numai învățate și care, așadar, nu sunt asimilate de spiritul copilului, sunt simple deprinderi tehnice, ce n'au nimic de-aface cu cultivarea. Așa de exemplu un acrobat al memoriei poate deveni, cu puțină trudă, un adevărat lexicon, dar fără să pozeadă nici cea mai neînsemnată urmă de cultivare. De aceea Humboldt zice că omul trebuia să devină „ein Bild der Welt, in gehörige Einheit gebracht”. Omul să realizeze în interiorul său o unitate ce cuprinde armonie și proporție, așadar formă interioară. Humboldt zice: „Cu cât omul realizează mai multă materie în formă, mai multă multiplicitate în unitate, cu atât el este mai bogat, mai viabil, mai puternic și mai productiv”.

Individualitatea și universalitatea sunt doi poli ce luați în sine, n'au nici o însemnătate. Abia tensiunea dintr'acești doi poli este productivă! fiindcă ea este forma interioară despre care vorbiam mai sus. Și cu cât e mai puternic fiecare dintre acești poli, cu atât e mai puternică și tensiunea dintre aceștia și deci cu atât mai bogată și forma interioară. Și cu aceasta cuvântul „cultivare generală” își primește sensul lui adevărat, materia de învățământ devenind doar un simplu mijloc spre un scop, care se numește *forma interioară a individului*.

Și, ca să ne întoarcem iarăși la problema noastră, trebuie să spunem, că Humboldt caută să determine conceptul umanității celei mai înalte, sau, cu alte cuvinte să arate că rostul omului în lume este să-și trăiască existența ca Idee, ca năzuință de a realiza veșnica ființă omenească în marginile unei ființe omenești temporale. Și W. von Humboldt a găsit conținutul acestui concept sau idee în personalitatea spirituală autonomă. De aceea, cine vrea să cultive omul, acestuia trebuie să-i strălucească înaintea ochilor săi idealul personalității autonome.

Din aceste considerații se poate cu prisosință vedea, că W. von Humboldt nu se mulțumește cu analiza conceptului „Bildung”, ci el tinde să angreneze această analiză într-o viziune metafizică despre lume și viață. De aceea și sensul cultivării

poate fi înțeles la Humboldt numai în legătură cu concepția filosofică a acestuia, care-l determină să supraestimeze valoarea cultivării. Căci pentru Humboldt — ca de astfel și pentru cei mai mulți dintre filosofi idealisti — cultivarea este sensul și scopul ultim al existenței omenești. Omul și-a realizat menirea lui pământească în sensul cel mai înalt al cuvântului, dacă acesta și-a ajuns forma lui interioară, așadar dacă este cultivat¹). Humboldt exprimă această idee în felul următor: „Cine poate să spună despre sine în clipa când moare: Eu am cuprins în mine atâta lume cât am putut și am transformat-o în humanitatea mea, acela și-a atins și realizat scopul său”.

Plecând dela o asemenea supraestimare a cultivării, Humboldt ajunge la convingerea că viața trebuie să fie privită din punct de vedere estetic. „Eu m'am întărit întreaga mea viață în pasiunea de a mă gusta, în cea mai adâncă liniște, pe mine și natura. A purta viața ușor și a o gusta cât mai adânc, această este suma întregii înțelepciuni”, zice el. Activitatea omului n'are o valoare decât în măsura în care această cultură și-l duce pe om la desăvârșire individuală. Și prin aceasta Humboldt accentuează bucuria vieții atât de mult încât e aproape să cadă în eroarea epicureică, o primejdie pe care Goethe a întrevăzut-o. De aceea Goethe trage în al său „Wilhelm Meister” granițe precise prin aceea că, deși anii de învățătură îi slujesc lui W. Meister să se cultive prin lume, totuși în epoca maturității acesta își descoperă sensul vieții în muncă, în activitate. Cântecul care-l vrăjește acum este: viața ta să fie faptă! Viața este pentru Goethe activitate și din acest motiv viața adevărată a omului nu se realizează decât în fapta acestuia. „Aceasta e concluzia ultimă a înțelepciunii: numai acela e demn de libertate și viață, care trebuie să le cucerească zilnic”. „A fi om” înseamnă pentru Goethe „a fi luptător”²). De aceea valoarea cultivării se află în aceea că aceasta trebuie să formeze temelul activității ca fază ultimă a dezvoltării personalității.

Dar supraestimarea cultivării mai are la Humboldt și o altă urmare nefastă. Pe acesta nu-l interesează decât evoluția și desăvârșirea individualității spre personalitate. „Menirea mea mi-se pare să caut drumul care mă duce pe mine, și numai pe mine, la cel mai înalt scop”. Indrăgit de cultivarea eului său, Humboldt nu poate să vadă, că omul trăiește într-o comunitate, de care-l ține o legătură existențială, ce pretinde anumite răspunderi de destin. Și această neglijare a vieții în comunitate este o urmare a faptului că Humboldt este tipul omului estetic așa cum l-a descris Spranger în ale sale, „Lebensformen”. Aici își are obârșia individualismul humboldtian, pe care unii dintre filo-

1) Vezi și Spranger, W. von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin, 1928.

2) H. Siebeck, Goethe als Denker, Stuttgart, 1922.

sorii idealişti caută să-l depăşească. Fichte, bunăoară, îşi fundamentează pedagogia lui pe ideea educaţiei naţionale şi sociale. După acesta educaţia trebuie să întărească în om voinţa spre o viaţă mai înaltă, o viaţă liberă. Libertatea subiectului este însă identică cu necesitatea morală. Moralitatea nu poate lua naştere decât în comunitate. Numai în viaţa socială, zice Fichte, se revelează faptul dacă omul se află sub legea moralităţii sau este egoist, căci ordinea comunităţii este forma concretă a ideii morale¹⁾. Acelaş lucru îl accentuează şi Schleiermacher. De aceea pedagogia acestuia urmăreşte două scopuri: să uşureze cultivarea personalităţii şi să integreze această personalitate în comunităţile de viaţă morală ale statului, bisericii, ştiinţei şi ale societăţii²⁾. Schleiermacher recunoaşte pretenţia pe care o are societatea de a se supraordona individului şi accentuează, că e vorba, desigur, de o comunitate a personalităţilor. De asemenea şi Goethe arată lămurit în „Wilhelm Meister Wanderjahre” că deşi în epoca evoluţiei spre maturitate cultivarea este foarte importantă, totuşi e necesară în provincia pedagogică a acelor „Wanderjahre” o a doua epocă caracterizată prin activitatea în slujba comunităţii.

Mai sus puţin am accentuat că Humboldt e departe de a susţine o desăvârşire unilaterală a inteligenţii, fiindcă pentru el inteligenţa nu este deloc mai importantă decât celelalte funcţiuni sufleteşti. Înţelegerea lumii externe este un act ce depăşeşte sfera intelectului, în sensul că după cum a demonstrat filosofia idealistă a valorilor³⁾ — în bunurile culturii, cu ajutorul cărora se face cultivarea, se află diferite valori; ca de exemplu valori morale, ca dreptate, jertfelnicie, depăşirea de sine, iubire, onoare; sau valori estetice, ca armonie, multiplicitate; ori valori teoretice, ca ordine, claritate, sistem, etc. Asimilarea acestor valori constituie cel mai înalt act spiritual, fiindcă prin aceasta valorile nu sunt numai cunoscute sau gândite, ci şi simţite sau voite, aşadar cu un cuvânt *trăite*. Şi urmarea acestei trăiri este faptul că individul îşi câştigă o unitate desăvârşită şi o formă interioară, individualitatea transformându-se în personalitate, sau cu alte cuvinte în „purtaătoare de valori”, cum se exprimă un pedagog idealist contemporan⁴⁾. Filosofii idealişti fac aici o teorie, după care energia spirituală, cuprinsă în aceste valori cu eternă valabilitate, ajunsă în contact cu fiinţa individului, o fac să crească şi să se desăvârşească, fiindcă — zic aceştia — cunoaşterea unei valori, cât şi a unei ne-valori, este

1) Fichte, Reden an die deut. Nation Phil. Bibl. Bd. V.

2) Schleiermacher, Zur Pädagogik. Sämtl. Werke, Reimer, Berlin, Abt. III, Bd. 9, p. 593.

3) Vezi Bruno Bauch, Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter Leipzig, 1930; Wahrheit, Wert und Wirklichkeit Leipzig, 1929 şi Spranger Lebensformen.

4) R. Hönigswald, Ueber die Grundlagen der Pädagogie. München 1927, p. 143.

„tath begründend”. Căci în clipa în care eu sunt pătruns de o valoare, sunt silit de aceasta să o și realizez în viața mea. Fiecare valoare ar cuprinde un imperativ categoric, ce șilește pe om la faptă, așa că omul trebuie să realizeze în viața sa valoarea respectivă. Și acest lucru înseamnă că totalitatea adevărată trebuie să ducă la cea mai înaltă treaptă a dezvoltării omenești, la treapta pe care cultivarea îndeamnă la faptă, așadar la realizarea valorilor ideale în viața insului. Și, dacă în totalitatea vieții spirituale, al cărui temei îl formează procesul cultivării, se revelează sensul absolut al lumii, realitatea absolută, atunci „fiecare om este nemijlocit cu Dumnezeu”, cum se exprimă Spranger¹⁾. Contactul valorilor sau al normelor ideale cu viața sufletească a insului ar însemna, deci, punctul de atingere dintre om și Dumnezeu. Ba ceva și mai precis, aceste valori nu sunt transcendente ființei omenești, ci sunt imanente rațiunii omenești ca posibilități, și rostul educatorului este, — într’un sens veritabil socratic — să le ridice în lumina conștiinței aceluia pe care-l cultivă. Etica tuturor filosofilor idealiști se află așezată pe ideea de temei că Absolutul influențează în viața spirituală a omului prin mediul rațiunii individuale²⁾, rațiunea devenind astfel locul revelației Absolutului. Lumea spirituală este opera omului ca revelația lui Dumnezeu în om. Și din acest motiv cultura este considerată de acești filosofi ca rezultatul luptei continue pentru Dumnezeu³⁾, și „Dumnezeu este în noi ca putere și ca instinct”, zice același Spranger.

Influența metafizicei humboldtiene a educației și a cultivării a influențat mult pedagogia modernă, așa că atunci când aceasta încearcă să determine sensul conceptului „cultivare”, face acest lucru întrebându-se definiția lui W. von Humboldt. E de ajuns, credem, să amintim aici definițiile câtorva pedagogi contemporani, pentru a demonstra acest lucru. Așa de exemplu Paulsen zice: „Cultivarea este dezvoltarea și formarea predispozițiilor naturale, cu scopul de a deveni o personalitate. Este forma desăvârșită ce corespunde ideii naturii, forma desăvârșită a întregii ființe”. Iar Bruno Bauch — un reprezentant contemporan al filosofiei idealiste a valorilor — fixează ca scop suprem al educației aceiași cultivare a personalității. Datorită culturii omul devine — zice Bauch — „purător al veșniciei în timp”, prin aceea că el exprimă prin personalitatea sa „o valoare veșnică și nemărginită în formă mărginită și temporală”⁴⁾. Același lucru îl afirmă și Spranger, când zice: „Acolo unde

1) Spranger, *Lebensformen*, 285.

2) Spranger, *Die Individualität des Gewissens und der Staat*. Logos 1933 Heft 2, p. 197.

3) Spranger, *Lebensformen*, p. 449. „Idea” este în pedagogia idealistă simbolul divinului. Max Scheler identifică cultivarea cu îndumnezeirea omului. Vezi lucrarea acestuia: „*Die Formen des Wissens und der Bildung*”.

4) B. Bauch, *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter*, p. 62.

spiritul obiectiv și spiritualitatea subiectivă se întâlnesc, acolo se află procesul cultivării¹⁾, sau, altcumva spus, teoria cultivării are dreptate când ea se sprijină pe acel punct ultim plin de mister „în care Dumnezeu și sufletul se ating”²⁾. Sensul adânc al conceptului „cultivare”, zice Spranger, este acela că omul cultivat trebuie să realizeze în lumea lui interioară o „*unitate desăvârșită*” sau „*ein geformtes Sein*”³⁾. „Moral este cine ascultă și urmează vocea cea veșnică din interiorul său; capabil este cine știe și poate mult. Dar cultivat este numai acela care poartă un conținut în pieptul său, care-l face în același timp independent și liber față de aptitudinile singulare și-i înălțuește ființa și activitatea mai strâns de valorile veșnice”⁴⁾. A fi cultivat înseamnă și la Spranger — ca și la W. v. Humboldt — „unitate în multiplicitate, asimilare interioară, echilibrul stăpânit în jocul puterilor” spirituale, sau, cu un cuvânt în mare cinste la toți filosofii idealști, „*innere Form*”⁵⁾. Această „formă interioară” este expresia cea mai veritabilă a individualizării spiritului și a spiritualizării individualității, așa dar a cultivării⁶⁾. Deoparte se află individualitatea cu puterile ei, de altă parte spiritul obiectiv sau valorile veșnice și abia procesul prin care spiritul obiectiv se realizează în individualitate, formând-o, și rezultatul acestui proces, personalitatea, poate fi considerat cultivare. Empiricul, individualul, temporalul trebuie să devină forma de apariție a valorilor, a spiritului, a veșniciei, a lui Dumnezeu și Dumnezeu necesită empiricul⁷⁾, temporalul, pentru a îmbrăca o realitate existențială.

Desigur că atât teoria aceasta a cultivării cât și idealul personalității n’au fost o descoperire a lui W. von Humboldt sau a celorlalți filosofi idealști, ci aceștia lămuresc, adâncesc și determină o concepție ce-și are obârșia în filosofia greacă, în filosofia celui popor care, după spusa lui Goethe „hat den Traum des Lebens am schönsten geträumt”. Ideea „forme interioare” o regăsim, într’un mod mai naiv desigur, în filosofia lui Platon „Tu ești înțelept și nu știi: Mare este puterea proporției geometrice la oameni și zei”⁸⁾. Fiindcă pentru filosofi greci universul era un cosmos: un organism perfect articulat și însuflețit. Un spirit, un suflet, sufletul lumii, mișcă acest cosmos. În acest macrocosmos omul este asemenea unei celule, el este

1) Spranger, *Das deutsche Bildungsideal*, 1929 Leipzig, p. 64.

2) Idem., p. 53.

3) Idem., p. 56.

4) Idem.,

5) Idem., p. 57. Vezi și G. Kerschensteiner, *Theorie der Bildung*, 1926, p. 12, 17.

6) Idem., p. 65.

7) În acest proces dialectic între timp și veșnicie nu e greu să descoperim rezonanțe din filosofia lui M. Eckhart și a lui Hegel.

8) Platon, *Gorgias*, cit la Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, p. 19.

un microcosmos în care se reoglindește macrocosmosul. Și deși în acest microcosmos se află luptă, ură, vină, distrugere și întunec, totuși datorită puterilor opuse sună totul într'o armonie desăvârșită. Acest principiu al armoniei este principiul fundamental al viziunii grecești despre lume și viață¹⁾. De aceea Platon încearcă ca să formeze în om aceeași ordine armonică pe care el o intuia în cosmos. Iar armonia aceasta nu poate fi realizată decât printr'un principiu ordonator, prin rațiune, prin „Logos”-ul divin ce este immanent atât ființei universului cât și ființei omenești. Acelaș lucru vor să-l spună și filosofi stoici când fac deosebirea între rațiunea obiectivă, care prescrie lumii legile ei, și rațiunea subiectivă, care e activă în individ. Și rostul rațiunii subiective este, după stoici, să asimileze atât de multă rațiune obiectivă, încât să vrea aceleași legi pe care le impune Logosul. În clipa aceasta s'a realizat în om acea armonie divină, pe care vrea s'o exprime conceptul „kalokagatheia” și care însemnează idealul omenescului cultivat în sine armonic atât din punct de vedere fizic cât și spiritual.

Că idealul după care filosofi greci căutau să formeze și să înobileze omenescul este identic cu acela pe care-l găsim slăvit la Pestalozzi, Kant, Fichte, Goethe, Schiller, Herder, W. von Humboldt, Hegel, Schleiermacher și până la Kerschensteiner și Spranger, credem că e așa de evident, încât socotim că nu mai este necesar să stăruim²⁾. Numai așa se și explică faptul, că toți aceștia vorbesc nespun de frumos despre vechii greci, cari, deși nu sunt considerați ca fiind niște zei, totuși sunt socotiți ca prototipuri ideale ale humanului, ale omenescului, în al cărui suflet arde flacăra năzuinței spre divin, spre Logos, spre Dumnezeu.

Căci ceea ce-i leagă pe filosofi idealști laolaltă este credința că existența spirituală a omului își are obârșia în Absolut. Leit-motivul care revine mereu în operele acestor filosofi este convingerea nestrămutată a legăturii nemijlocite dintre Dumnezeu și omenesc. Că procesul prin care această legătură se transformă din posibilitate în realitate se face prin fapta liberă a însului, ca la Fichte, sau prin mediul individualității ca la W. von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Spranger, la toți aceștia este vorba despre existență reală, despre un proces absolut la care participă omul spiritual. Și, pe temeiul legăturii nemijlocite a omului cu Dumnezeu, cultivarea este înțeleasă ca singurul

1) Natural, aceasta nu însemnează că grecul antic ar fi fost un om senil și desăvârșit, ci din contră un surplus de putere, pasiune, ură și pizmă a făcut ca diferitele provincii grecești să se lupte între ele. Nici un popor n'a știut mai mult despre tragedia dis-armonie a vieții, despre puterile subpământane ale existenței ca poporul elen”. Fr. Heinemann, op. cit. p. 18.

2) Vezi Walther Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristotel*. Leipzig 1922, p. 2—3; E. Krick, *Bildungssysteme der Kulturvölker*, Leipzig 1927.

Drum spre urcuşul înspre o viaţă mai înaltă. În acest sens cultivarea primeşte un înţeles etic-religios, personalitatea devenind un mijloc prin care se realizează Absolutul sau Dumnezeu. Metafizica idealistă este aşezată pe această convingere în obârşia divină a ideii umane şi cultivat nu este decât omul care a realizat într-un chip desăvârşit această idee.

A doua faptă mult slăvită a lui Humboldt este şi aceea, că el nu s'a mulţumit să formuleze numai teoretic-speculativ această concepţie despre cultivare, ci el a căutat să o şi realizeze ceva în şcoală prin educaţie. W. von Humboldt e întemeietorul gimnaziului humanist. Şi n'a trebuit mult timp pentru ca ideea idealistă a cultivării să devină fundamentul întregii organizaţii a educaţiei moderne. Aşa s'a ajuns la o pedagogie a culturii şi a cultivării, care fixa ca scop suprem al educaţiei personalitatea autonomă şi creatoare de cultură. Este concepţia pedagogică care stăpâneşte spiritul întregii educaţii a sec. al XIX-lea şi a începutului sec. al XX-lea¹⁾.

Aşa se face că în pedagogia de după războiul mondial problema omului era considerată ca fiind lămurită radical, soluţia la această chinuitoare problemă fiind aceea prezentată de filosofia idealistă. Adică omul este ceva în sine şi pentru sine. Existenţa omenească este totodată natură şi spirit. Realitatea adevărată a omului se află însă în raţiune, aşadar în participarea lui la viaţa Divinului. Această realitate a Eului se află ancorată — în adâncurile pline de taină ale libertăţii proprii. Sau altcum formulat, în lupta dintre natură şi spirit omul trebuie să se hotărască, din libertatea spiritului, pentru acesta din urmă, pentru divin şi împotriva naturii. El trebuie să-şi câştige prin luptă şi o necurmată năzuinţă şi din libertatea sa proprie realitatea sa²⁾. A fi om, înseamnă a duce la desvoltare deplină realitatea spirituală şi a se apropia de „ideal”-ul omului în care nu stăpâneşte decât divinul. Acesta este sensul ultim al cultivării. Şi omul suferă de multe ori înfrângeri în această luptă, dar hotărâtor este faptul că el reia mereu năzuinţa spre acest ideal.

În această năzuinţă după valori, după divin, insul se întâlneşte cu alţi inşi cu care el formează o comunitate. Recunoaşterea aceluiaşi imperativ suprem, a aceleiaşi valori, îi leagă pe oameni între ei pentru a forma ceea ce se numeşte comunitate, în năzuinţa după valori omul năzuieşte după comunitate. Aşa că la temeiul comunităţii se găseşte libertatea Eului omenească³⁾.

1) Vezi W. Moog, *Philosophische und pädagogische Strömungen der Gegenwart*, Langensalza 1926, p. 53—55; Fr. Heinemann, op. cit. E adevărat că pedagogia contemporană a adâncit şi mai mult ideea personalităţii, dar axioma fundamentală a rămas aceeaşi: ideea sau credinţa în atotputernicia omului.

2) De aceea cultivarea are şi un sens escatologic căci zice Goethe: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen” (Faust).

3) Toţi filosofii idealişti au fost liberali-democraţi.

Insul creează prin Eul său liber comunitatea. Comunitatea despre care se vorbește aici este, așadar, comunitatea personalităților autonome. Legătura dintre oameni e realizată prin libertatea insului, așa că în spirit (*Geist-haben*) îi este dată omului numai posibilitatea comunității. Acolo unde nu există o năzuință comună după aceeași valoare sau ideal, nu poate fi vorba de comunitate. Legătura dintre oameni nu este, pentru idealism, dată deodată cu existența, ci aceasta trebuie să fie realizată de om ca ceva „*An-und-für-sich-sein*”¹⁾. Acest lucru înseamnă că o asemenea comunitate este apanajul unei aristocrații spirituale, fiindcă toate legăturile existențiale dintre oameni rămân ceva secundar și neînsemnat pentru filosofii idealisti.

La sfârșitul acestor considerații trebuie să spunem că în spiritualitatea noastră contemporană se întâmplă o întoarcere radicală dela viziunea aceasta idealistă despre rostul omului în lume, care înseamnă un protest hotărât împotriva încercării de a căuta divinul în human. În timpul marelui reforme se află Luther, care e un vehement negator al antropologiei filosofiei idealiste, pentru care omul în unicitatea lui existențială nu era decât un moment pe drumul devenirii Spiritului absolut spre sine însuși, așa că dispărea orice distanță între existența absolută și mărginită; mărginirea și nemărginirea împăcându-se în imperiul rațiunii pure. Și, pentru a face imposibilă orice metafizică idealistă, Luther aruncă între om și Dumnezeu o prăpastie, care nu poate fi trecută decât, dinspre Dumnezeu. Orice osândă, orice operă a spiritului omenesc, zice Luther, este pentru Dumnezeu nimicnicie.

Protestul lutherian a fost apoi repetat de marele gânditor danez Kierkegaard²⁾. Ceea ce l-a scandalizat pe singuraticul gânditor a fost iluzionista pretenție a speculației idealiste de a așeza în locul existenței concrete un Eu înconjurat de o închipuită grandoare divină, ce are luciferica năzuință să se substituie lui Dumnezeu, Creatorul său. De aici îndărjirea cu care Kierkegaard combate metafizica „Spiritului absolut” și falsa teorie a cultivării, care construiește o idee a umanului cu proporții cosmice și absolute, așezând astfel în locul realității existențiale a omului o construcție abstractă, născută din credința într-o falsă atotputernicie a rațiunii și a Eului omenesc. Pentru Kierkegaard omul este o creatură mărginită a lui Dumnezeu. De aceea filosoful danez opune teoriei idealiste, ce visează un om ideal, omul existent ingenunchiat de povara păcatului și a tuturor grijirilor lui existențiale. Kierkegaard accentuează mereu, împotriva Logosului filosofiei idealiste, existența concretă a insului,

1) Vezi *Spranger*, *Das deutsche Bildungsideal*, p. 61; *Bauch*, op. cit.; *W. von Humboldt*, *Theorie der Bildung*.

2) Vezi *Dr. Nic. Balca*, *Sören Kierkegaard*, București 1938, cât și studiul „*Idealism și protestantism*”, *Revista de filosofie*, Nr. 1—2, 1942.

ca o expresie specifică a modului de a fi al omului ce tremură pentru mântuirea sufletului său de sub puterea păcatului. Și păcatul naște teamă, desnădejde, grije și suferință, care amenință din plin existența omenească. Față de această amenințare nu există decât o singură salvare: acceptarea în viață a adevărului creștin și a seriozității pe care o naște conștiința deosebirii calitative absolute dintre Dumnezeu și om.

Lureșul antiidealism și antihumanism renaște în gândirea pedagogică, cea teologică și cea filosofică a zilelor noastre, așa că idealismul humanist duce o luptă grea pe mai multe fronturi. Așa, de exemplu, pedagogia descopere deodată că viziunea humanistă despre rostul lucrului cultivator și educativ este falsă și iluzionistă¹⁾. În locul personalității absolut autonome și plină de bogățiile bunurilor spiritului obiectiv, pedagogia aceasta realistă²⁾ pune, ca scop suprem al educației, un om ce este mădular conștient al unor ordine existențiale create de Dumnezeu, ca familie, popor, stat, etc. Individualismului personalist al filosofiei idealiste i se opune aici ideea profundă, după care scopul cultivării și al educației constă în aceea, ca însul să afirme cu toată ființa destinul poporului său și să poarte cu eroism răspunderea pe care acesta i-o așează pe umeri. Nu fuga de realitate într'o lume a abstracției e scopul educației, ci trăirea realității existențiale cu toate răspunderile pe care le pretinde aceasta²⁾.

Dar trăsătura cea mai vădit antiidealism și antihumanism o are desigur o anumită direcție nouă în teologia protestantă contemporană, cunoscută sub numele de „teologia dialectică”. Este vorba aici de acea școală teologică al cărei șef spiritual este vestitul teolog Karl Barth și în jurul căruia se mai găsesc un Gogarten, un Bruener, un Bultmann și un Turaevsen. Toți aceștia se ridică cu o vehemență de nedescris împotriva idealismului humanist, care a invadat întreaga spiritualitate contemporană și a falsificat radical, creștinismul originar, pe care l-a transformat într'o gnoză, într'o viziune metafizică imanentistă, în care revelația era înțeleasă în seasul unei identități între spiritul subiectiv și spiritul absolut al lui Dumnezeu. Influențat de această viziune, și protestantismul modern a amestecat humanul cu divinul într'o măsură așa de mare, încât până la urmă nu mai rămânea decât humanul ce lua proporții divine³⁾.

1) Vezi Forsthoft, *Das Ende der humanistischen Illusion*, Berlin 1933.

2) Vezi H. D. Vorwald, *Pädagogischer Realismus als Gegenwartsaufgabe*, Weimar, 1935; *Erziehungswissenschaft und Phil. der Erziehung*, Berlin 1938; E. Krick, *Völkisch-politische Anthropologie* 1937; Dr. Nic. Balca, *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart*, Weimar 1934.

3) Vezi Nic. Balca, *Teologia dialectică și Biserica ortodoxă*, *Revista de filosofie*, No. 2, 1938; *Idealism și protestantism*, *Revista de filosofie*, No. 3-4, 1942.

Pentru a demasca eroarea idealistă, teologii dialecticieni se sprijinesc pe Luther și Kierkegaard și arată, în deplină consonanță cu aceștia, că raportul dintre Dumnezeu și om, așa cum îl vede creștinismul original lutheran, este identic cu raportul dintre timp și veșnicie¹⁾. Și în acest sens acești teologi accentuează hotărît — într-o radicală contrazicere cu toți filosofii idealisti — că timpul și veșnicia aparțin la două dimensiuni radicale deosebite. Veșnicia se află dincolo de timp, în transcendență, și de aceea nu există nici un punct de trecere între timp și veșnicie. Raportul dintre timp și veșnicie este identificat cu raportul dintre om și Dumnezeu, care, în alt chip exprimat, însemnează că între Dumnezeu și om este o deosebire calitativă absolută, nemărginită, care nu poate fi depășită de nici o dialectică, oricât de genială ar fi aceasta. Teologii dialecticieni reiau o idee kierkegaardiană după care Dumnezeu, Veșnicia, se află amenințătoare deasupra timpului ca o neîndurată judecată a acestuia și prin care temporalul, omeneșcul și toată cultura, morala și religia, sunt relativizate complet.

Pe temeiul deosebirii calitative dintre om și Dumnezeu acesta din urmă nu mai poate fi o idee, fie aceasta oricât de înaltă, ci El este „cu totul altul” — das ganz Andere — negație a umanului²⁾. Dumnezeu este absolut transcendent, iar lumea și omul sunt aruncate înăuntrul mărginirii și așezate sub stăpânirea morții. Cu faptul revelației lui Dumnezeu în Hristos se așează în existența omenească o distanță ce este criza absolută umanului, așa că problematic nu este Dumnezeu — cum pretindea idealismul — ci omul cu întreaga lui creație. Din acest motiv teologia dialectică nu neagă numai domnia subiectului autonom, ci și antropologia idealistă cu al ei imanentism metafizic. Fiindcă omul nu este în fața lui Dumnezeu decât „Staub und Asche”. Corelatul omului cu Dumnezeu nu e nici virtutea și nici realizarea unei valori, ci frica: *frica morții*³⁾. Prin această frică omul simte apăsarea de destin a păcatului, sub a cărui domnie se află, și-i aprinde în suflet nădejdea mare a mântuirii din această apăsare. Așa că, dacă idealismul astupă distanța dintre om și Dumnezeu — prin realizarea Ideii în istorie și cultură, așadar prin cultivare — teologii dialecticieni — în special Barth — accentuează prăpastia fără fund dintre om și Dumnezeu⁴⁾.

Din acest punct de vedere teologic e privită și problema

1) K. Barth, Römerbrief, 2 Aufl. p. XV; Dogmatik, p. 15.

2) Idem, p. 7.

3) Barth, Das Wort Gottes, p. 86; Gogarten, Die religiöse Entscheidung, p. 38.

4) În urma polemicii ce a izbucnit între Barth și Brunner, acesta din urmă a părăsit ideea anticreștină a acestui dualism radical. Vezi lucrarea scrisă de Brunner împotriva lui Barth, Der Mensch in Widerspruch, Berlin 1938.

omului contemporan așa de îmbibat cu luciferice iluzii idealiste humaniste, încât el se crede sortit să devină absolut liber și creator, așadar un ins ce nu se simte îndatorat decât spiritului său și nu mai crede decât în nemărginita putere a minții sale. În locul acestei blasfemii teologii dialecticieni așează clara deosebire biblică dintre Creator și creatură. „Deosebirea radicală trebuie dusă până la temei, până la rădăcină: Aici creatura, acolo Creatorul, aici omul, acolo Dumnezeu”, zice Gogarten. Realitatea omului este creația, și de aceea omul nu este real decât acolo unde el știe, că este în fața Creatorului său, așadar știe că el nu este o personalitate autonomă, ci o făptură heteronomă, deci dependentă de acest Creator¹⁾, sau „Tu” veșnic. Autonomia ca rezultat al cultivării este un idol, o putere anonimă ce amenință viața omului cu dispariția în nonsens²⁾. De aceea același Gogarten nu găsește cuvinte destul de aspre să osândească teoria idealistă a cultivării, pe care el o consideră drept o „wiedergöttliche Ueberheblichkeit des Geschöpfes”, ce vrea să se facă pe sine Creator. De aici grija cea mare a acestuia de a accentua mereu că omul n’are altă realitate decât în raportul său cu un „Tu”³⁾. Și caracteristica omului zilelor noastre este tocmai aceea că el nu mai trăiește în această realitate. „O lume devenită ireală, plină de iluzii, e infometată după realitate”⁴⁾. Aceasta este cauza tragicei crize pe care o trăiește acest om, ce credea că, prin realizarea ideii de om prin cultivare, devine identic cu Dumnezeu, și prin aceasta „ateismul omului modern a îmbrăcat o haină pioasă: cultura. De fapt prin aceasta conduc orbii pe orbi și imperiul lui Dumnezeu e confundat cu imperiul sufletului”⁵⁾.

Antropologia teologiei dialectice caută să înțeleagă pe om așa cum acesta este în realitatea lui existențială, așadar în des-nădejdea, mărginirea și nimicnicia acestuia⁶⁾. Teoria idealistă a cultivării se fundamenta pe o absolută credință în omenesc. „Omul cultivat era privit ca fiind centrul universului: El este *homo humanus*, subiectul rațional și autonom”. La teologii dialecticieni „Dumnezeu nu mai este garantul moralității sau numai o idee regulativă, ci creatorul și mântuitorul omului, iar omul o creatură mărginită, a cărui poruncă înaltă este să asculte Cuvântul lui Dumnezeu”⁷⁾. Și prin aceasta visul idealist despre un om ce participă la viața Spiritului absolut e nimicit⁸⁾.

1) Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932, p. 75.

2) Gogarten, Idem., p. 142.

3) Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, p. 31.

4) Idem., p. 22.

5) Gogarten, Illusionen, p. 2.

6) Vezi lucrarea noastră: Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar 1934.

7) Idem., p. 30.

8) Dr. M. Doerne, Bildungslehre der evang. Theologie, Berlin 1933, p. 45.

Influența acestei teologii a fost atât de mare, încât a născut înăuntrul protestantismului o concepție pedagogică realistă¹⁾, pentru care „personalitatea autonomă” înseamnă cea mai primejdioasă depășire a granițelor educației. Și din acest motiv, personalitatea nu poate fi în nici un caz scop suprem al educației, fiindcă orice pedagogie a personalității e fundamentată pe o supraestimare metafizică a omului ca ins. De aceea pedagogia aceasta evanghelică înțelege pe om ca pe o creatură, pe care Dumnezeu a așezat-o în anumite ordini ale creațiunii — Schöpfungsordnungen — așadar ca mădular al unei comunități, dela care el își are întreaga lui existență. Pentru această pedagogie persoana omenească nu mai poate fi „o existență spirituală individuală, care, grație trăirii valorilor obiective spirituale, să devină o formă unitară”²⁾ ca expresie a Absolutului, așadar ceva în sine și pentru sine, ci existența acestei persoane nu poate fi constituită decât prin raportul ei cu altă persoană, sau cu un „Tu”. Existența omenească adevărată este fără nici o excepție „Miteinandersein” și „Füreinandersein”³⁾.

Educația idealistă-humanistă avea drept scop suprem însul cultivat, personalitatea autonomă, ce putea fi realizată prin depășirea naturii sensibile de către spirit. Problema centrală a acestei educații era raportul dintre Eu — ca purtător al spiritului — și natură. Pedagogia despre care e vorba aici așează problema existenței omenești, așadar raportul omului cu Dumnezeu și cu semenul său, la temeiul oricărei educații. În locul omului autonom ea așează „omul în fața lui Dumnezeu și a realității lui existențiale”⁴⁾. Pentru că Dumnezeu e o realitate, ca stăpân și creator al lumii și al omului, și nu o noțiune sau o idee, cum credeau filosofiile idealiste. Din acest motiv nici religia creștină nu mai poate fi sentimentul pe care-l are omul cultivat că el este purtător al Spiritului absolut și nici o valoare culturală ci este fapta lui Dumnezeu în Hristos și ca atare ea înseamnă viață nouă pe urmele Acestuia. Așadar, hotărâtoare aici sunt adevărurile evanghelice despre creație, păcat, mântuire și credință, concepte inexistente pentru teoria idealistă a cultivării.

Dar cel mai organizat și mai vehement atac pe care are să-l înfrunte idealismul humanist vine din partea gândirii filosofice contemporane, a cărei trăsătură fundamentală este, după cum aminteam și mai sus, întoarcerea spre realitatea vieții, spre existență și o adâncă aversiune pentru gândirea abstractă și speculațiile acesteia. Protestul gândirii filosofice împotriva idealizării vieții omenești de către metafizica idealistă își are începutul în așazisa filosofie a vieții. Nietzsche combate prima-

1) În fruntea acestei mișcări pedagogice se află Dr. M. von Tiling. Vezi Dr. Nic. Balca, op. cit.

2) G. Kerschensteiner. Theorie der Bildung, p. 17.

3) Vezi Dr. Nic. Balca, op. cit. p. 46; Doerne, op. cit. p. 47.

4) Dr. Nic. Balca, op. cit. p. 37.

tul valorilor spirituale în viața omului și așează în locul acestora instinctul și viața irațională. Acest filosof acceutuiază atât de mult viața în sens biologic, încât „supraomul” este un tip de om în ființa căruia se pare că pulsează întreaga viață a cosmosului și care nu se poate realiza decât prin negarea radicală a valorilor raționale și spirituale, care erau așa de în cinste la filosofii idealisti. Bergson, Simmel și Klages se întâlnesc cu Nietzsche pe aceeași linie antiidealistă și antihumanistă. Protestul acestora e așa de pătinaș, încât negarea influenței valorilor spirituale duce deadreptul la o îndumnezeire a puterilor biologice ale vieții. Iar Husserl, Dilthey și Max Scheler întâresc și ei atmosfera antiidealistă a filosofiei contemporane. În special în filosofia acestuia din urmă se adună ca într’un focar toate obiecțiunile care au fost aruncate împotriva priorității abstractului, a idealului față de realitatea concretă a vieții personale omenești. Faptul că spiritul și valorile acestuia au fost considerate hotărâtoare în ceea ce privește formarea omului este, zice Scheler, o superstiție crasă¹⁾.

Și, în sfârșit, trebuie să mai arătăm aici că protestul antiidealist își ajunge apogeul în filosofia existențială a lui Martin Heidegger. Întreaga filosofie contemporană se află sub influența așa de tragic de realistă a acestui gânditor, care opune Logosului idealist Neantul. Heidegger năzuiește să dărâme temeiurile mitului idealist despre personalitatea ce poate — datorită cultivării — să cuprindă în sine Absolutul, prin aceea că el arată că existența omenească nu este decât o „existență în lume”. Ca și Kierkegaard, Heidegger așează în centrul gândirii sale „existența” omenească, cu singura deosebire că pentru filosoful danez a exista însemna „a fi în fața lui Dumnezeu”, în timp ce la filosoful german înseamnă numai „a fi în lume”, a fi în mărginire. Ideea de temei a filosofiei idealiste era aceea „posesiune proprie a spiritului”, sau „descoperirea Absolutului în conștiința insului” prin reflexiune și speculație și realizarea acestuia prin cultivare și educație, insul eliberându-se prin aceasta de mărginire cu o siguranță absolută. Heidegger declară că această idee e o simplă iluzie, fiindcă adevărata existență a omului e o existență în mărginire. Ba ceva mai mult ființa omului este identică cu timpul și mărginirea²⁾. Cât despre o securitate spirituală a omului nici nu poate fi vorba, ci a fi înseamnă a accepta desnădejdea cea mai adâncă, așadar trăirea problematică existenței, a nesiguranței, a fricei și a grijei nemărginite, care constituiesc temeiul adevărat al existenței omenești. Și din-

1) M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1922, p. 96: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921, p. 261. Vezi și Fr. Heinemann, op. cit.

2) Vezi Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929. Vezi și Dr. Nic. Balca, *Interpretarea existenței omenești în filosofia lui Heidegger*, Rev. de filosofie No. 3-4, 1939.

acest sentiment al totalei părăsiri, desnădejdi și frici, ca ultimă „Grundbefindlichkeit des Daseins”, filosoful Heidegger afirmă, că omul năzuiește să devină o existență adevărată sau autentică, ajungând, așadar, la înțelegerea existenței ca o „existență spre Neant” și spre „moarte”. Frica morții „este acel existențial care așează existența în fața Neantului”, zice Heidegger¹⁾, omul devenind o existență autentică. Ochi în ochi cu Neantul existența e trezită pentru a ajunge în fața sa, și a se hotărî pentru menirea ei cea mare, care este de a fi ea însăși „es selbst Seinkönnen”. Temeiul adevărat al existenței omenești nu-l constituie raportul, fie direct sau mijlocit, cu un Absolut, cu o Idee sau cu un Dumnezeu, ci Neantul, sau și mai corect existența în fața celei mai extreme posibilități a „existenței din Neant”. Și prin aceasta Neantul devine fundamentul mărginirii existenței omenești, iar filosofia existențială a lui Heidegger o credință în totala nimicnicie a acestuia.

Heidegger aruncă dialectica cultivării — pe care o numește un „impas al filosofiei” — din motivul că omul nu revelează nici un sens mai înalt și nici un spirit absolut ci doar mărginirea sa. Filosofii idealiști accentuau nemărginirea și atotputernicia spiritului ce, prin cultivare, nimicește în sine orice mărginire. Heidegger accentuează din contră mărginirea existenței și neagă existența oricărei nemărginiri, fiindcă ființa existenței este mărginirea, acest lucru dovedindu-l moartea, căreia îi este părăsită existența omenească. Acesta este sfârșitul, tragicul sfârșit al protestului pe care gândirea contemporană l-a ridicat împotriva concepției idealiste despre noima și sensul vieții omenești: existența pe temeiul Neantului și un croism al mărginirii și al desnădejdiei.

Tragicul în care sfârșește în filosofia lui Heidegger protestul împotriva filosofiei idealiste reoglindește nespul de clar situația spirituală în care se găsește veacul nostru²⁾. Dela nemărginita încredere a spiritului omenească în sine însuși, așa cum aceasta se manifesta în teoria idealistă a cultivării, acest spirit cade într-o nesiguranță radicală și într-o desorientare ce nu se mai sperie de spectrul Neantului ce amenință să-l înghită. Și vinovat de acest impas desnădăjduit în care se găsește omul zilelor noastre este idealismul, care a supraestimat fără margini spiritul omenească, ce părea înnavuțit cu puteri creatoare cosmice și prin aceasta a falsificat concepția pe care omul trebuie să o aibă despre sine și despre rostul său în lume. Căci la temeiul antropologiei idealiste se află credința în human, credința în divinitatea spiritului omenească și de aceea scopul educației este trezirea acestui spirit, care este identic cu legea tuturor lucrurilor. Educația și cultivarea vrea, după concepția idea-

1) Heidegger, Was ist Metaphysik, p. 25.

2) Vezi A. Brunner, Die Existenzphilosophie als Ausdruck der geistigen Lage unserer Zeit, 1932.

listă, să trezească în om puterea divină care afirmă valorile ideale și astfel să creeze o formă ideală de om ce depășește într'un chip absolut granițele mărginirii. Din acest motiv filozofii idealiști vorbeau despre o „Weltüberwindende und Weltverbesserende Kraft der Vernunft”, ceea ce înseamnă că personalitatea, ca loc de realizare a ideii umanității pure, trebuie să fie încălzită de năzuința de a evada din realitatea viciii.¹⁾ Ființa temporară a omului și realitatea acestuia sunt aparente trecătoare de care trebuie să fie mântuit prin cultivare. Tendința arzătoare a tuturor filozofilor idealiști este aceea, ca să dea concepției lor metafizice un colorit religios și din acest motiv teoria idealistă a cultivării încearcă să exprime un sens escatologic. Fiindcă, după cum am arătat mai sus, idealismul crede în nemărginita putere cultivatoare a spiritului obiectiv, pentru a-i da omului iluzia că el poate — asemenea lui Icar — să se elibereze din mărginire și să devină identic cu Dumnezeu, pen-trucă odată prins în procesul cultivării și al formării spiritului său, el a făcut un salt „in Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung”, și cu aceasta omul este mântuit.

De aceea protestul împotriva idealismului este pe deplin justificat, fiindcă acesta a degradat pe Dumnezeu la o simplă idee anonimă cu o însemnătate formativă și regulativă și a construit o teorie speculativă ce este așezată pe credința că legătura dintre om și Dumnezeu n'a fost ruptă niciodată, că, de oriunde ar pleca omul prin spiritul său, acesta sfârșește în Absolut, la Dumnezeu. Acesta este de fapt protestul ce s'a ridicat împotriva unei iluzii construite de dorința nesăbuită a omului modern, de a fi numai în sine și pentru sine și de a ajunge atât de sus pe scara desăvârșirii Eului său individual încât să se identifice cu Dumnezeu. Credința aceasta a putut, însă, să „dăinuiască numai în timpuri de liniște și huzureală, în care omul, deslegat de grijile și pretențiile existenței, a putut să viseze despre sine cel mai fantastic și cel mai donquichottesch dintre vise: personalitatea autonomă”²⁾. Dar în clipele de ebullium și de desnădejde, care au urmat cataclismului mondial trecut și a. pregătit pe cel prezent, omul contemporan a ajuns la ferma concluzie, că iluziile idealiste nu-i pot fi de nici un folos și că acestea sunt în cea mai mare parte vinovate de situația tragică în care se găsește el. Și meritul concepțiilor filozofice realiste expuse mai sus tocmai acesta este, că au trezit pe acest om al zilelor noastre din visul în care-l cufundase basmul idealist despre cultivarea ce duce la identitatea omului cu Spiritul absolut și i-au arătat, în toată goliiciunea, problematicul existenței sale și tragicul situației în care se află.

1) Vezi Hegel, Vorlesungen über die Phil. der Religion. Sämtliche Werke. Herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart 1940, p. 22.

2) Dr. Nic. Balca, Filosofia existențială și influența acesteia asupra protestantismului contemporan, Buc. 1936, p. 42.

Lupta mare pe care filosofia vieții, teologia dialectică și mai ales filosofia existențială o duc împotriva idealismului și a pedagogiei fundamentată pe antropologia acestui idealism cu scopul de a desiluziona pe omul contemporan de toate fantasmagoriile și iluziile țesute de speculațiile gândirii sale, a fost necesară, pentru a-l readuce pe om la adevărata lui realitate. În focul luptei, însă, aceste concepții realiste au crezut că nu pot distruge mai bine titanismul exprimat în teoria idealistă a cultivării decât așezându-se pe poziții radical opuse idealismului. Așa se face că filosofia vieții așează în locul Logosului idealist viața în sens biologic, teologia dialectică opune evoluției dialectice a cultivării spiritului subiectiv pentru a se identifica cu Spiritul absolut deosebirea calitativă absolută între om și Dumnezeu, iar filosofia existențială afirmă, în locul lui Dumnezeu, Neantul cel fără de nici o noimă și moartea ca cea mai înaltă instanță care stăpânește destinul omului. Heidegger afirmă precis, că existența omenească poate fi înțeleasă numai dacă „das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält”¹⁾. Și cu aceasta această filosofie pune în locul eronatei concepții idealiste despre om o altă concepție tot așa de falsă. Idealismul făcuse greșeala de a atribui spiritului omenesc posibilități de cultivare, care nu cunoșteau nici o graniță, filosofia existențială face greșeala inversă de a-l așeza pe om în țarcurile Neantului și ale non-sensului, părăsit morții și marginirii.

Din acest motiv noi nu acceptăm nici teoria idealistă a cultivării și nici antropologia filosofiei existențiale. Și noi criticăm idealismul, dar facem acest lucru mișcați de năzuința de a arăta că nu trebuie să se confunde aceea ce este și aceea ce trebuie să fie. Între negativ și pozitiv nu este o graniță relativă, ci absolută. Relativă este granița numai atunci când atât negativul cât și pozitivul aparțin lumii omenești. Între Dumnezeu și om se află însă o graniță absolută. Aceea ce înăuntrul țărcurilor omenescului apare ca fiind pozitiv, devine negativ îndată ce depășim linia demarcațională dintre om și Dumnezeu. Fiindcă noi avem credința, că omul nu poate realiza ceva pozitiv, decât acolo unde el păstrează mereu distanța între el și Creatorul său, așadar este în fața lui Dumnezeu. Și din acest motiv omul are nevoie de ajutorul divin, fără de care el nu se poate mântui din tragica situație în care l-a aruncat vina sa și păcatele ce-i apasă ființa.

Desigur, repetăm, lupta pe care gândirea filosofică contemporană o duce împotriva titanismului teoriei idealiste a cultivării e născută din motive binecuvântate, fiindcă aceasta depășea granițele humanului și nesocotea astfel realitatea acestuia, prin aceea că afirma, că prin cultivare humanitatea devine locul

1) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, p. 228.

de realizare al lui Dumnezeu. Dar cu toate acestea nu trebuie să făptuim greșala de a arunca pe om în Neant și a-i nega orice posibilități creatoare în domeniul spiritului, ci numai să-l readucem iarăși în granițele creaturale¹⁾. Noi combatem cu teologia dialectică și filosofia existențială luciferismul humanist, însă afirmăm totuși posibilitatea de a influența prin educație și cultivare devenirea spirituală a omului și a-l determina ca să-și trăiască viața cu răspundere în fața realității sale existențiale și a lui Dumnezeu.

Dr. NICOLAE BALCA

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) Vezi Dr. Nic. Balca, *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Päd. der Gegenwart*, Weimar 1934.

NOTĂ ASUPRA ULTIMEI FILOSOFII FRANCEZE: GABRIEL MARCEL

Scrierile lui Louis Lavelle și Gabriel Marcel înfățișează un mod al gândirii prezente în care nevoia adevărului existenței mundane și neliniștea spiritului întors spre Existența absolută sau spre Ființa căreia vrea să-i fie prezentă, este tema esențială a filosofării. Conceperea spiritului uman ca deschis față de Ființă sau de Absolut, a adeziunii lui la această Existență supremă și a invocării ei este astfel expresia unei gândiri care se vrea prezentă existenței; ea vede în orice legătură cu altă ființă, ca și în orice acțiune, un mod de existență care îi frânge singurătatea și o face să participe la Absolut.

Dela Louis Lavelle la Gabriel Marcel, această gândire se îmbogățește; conceptele prezenței și participării se leagă pentru acesta din urmă de certitudinea sensului religios al existenței mundane; ființa deschisă Ființei și ascultarea chemării ei înseamnă pentru Marcel o stare de grație în care simplul raport cu un altul, cu un „tu” este el însuși semnul disponibilității, care la rândul ei înseamnă, în actul admirării, al iubirii și al creației. Participarea la Ființă și astfel eternitatea ființei individuale. Dar libertatea de a adera sau nu la Ființă, de a asculta sau nu chemarea ei, este faptul care dă acestei gândiri pecetea unei anxietăți ce se rezolvă numai în participarea care se împlinește; prin acest concept al libertății umane și prin această înțelegere a raporturilor celor mai umile și mai umane drept moduri de aderare sau de primire a Ființei, această gândire înseamnă expresia unei voințe de afirmare și de îmbogățire de sens a realului, care, în cazul lui Gabriel Marcel, apare și în esența operelor lui literare.

Într'unul din capitolele volumului *Le moi et son destin* (Paris, éditions Montaigne, 1936), Louis Lavelle definește problema filosofiei drept problemă a conștiinței pe care o dobândește despre mine însumi, despre situația mea în univers. El indică așa dar cele patru teme ale filosofării, cari sunt tot atâtea acte ale vieții spiritului; într'adevăr filosofia însăși este definită ca act al vieții interioare care „încearcă să prindă

realitatea dinăuntru, într'un act de participare vie"; iar acest act de participare înseamnă modul prin care eul se leagă de Ființa totală¹⁾. Filosofia fiind astfel definită, temele ei indică etapele succesive ale acestei integrări în Ființă sau în Real: intimitatea eului propriu este prima etapă pe acest drum spre o cunoaștere a ta însuși, care trebuie să ajungă la o cunoaștere și o posesiune a Ființei. Ajuns la această intimitate în care recunoaște modul său de integrare în Absolut, eul cunoaște neînlătarea: căci în fața Ființei, el cunoaște libertatea ce-i este dată de a asculta sau nu invocarea, de a împlini sau nu integrarea lui în Existență; posibilitatea pură care i se oferă naște iniquitatea eului, care se rezolvă în actul de libertate prin care el alege să se împlinească sau nu ca existență adevărată. Etapa ultimă este așadar aceea a eternității pe care eul o atinge întrucât își realizează existența; întrucât ascultă de chemarea Ființei, el se integrează în ea și-și convertește propria existență posibilă în existență realizată. Etapele arătate cuprind temele filosofării lui Louis Lavelle și Gabriel Marcel; ele indică drumul pe care eul atinge Ființa dincolo de interioritatea lui cea mai adâncă; dela eu la Ființă, drumul este așa dar deschis, și el este actul prin care, în intimitatea eului meu, devin prezent Ființei. Este în această concepție afirmarea unei „prezențe totale” în care toate ființele se întâlnesc: „dans laquelle tous les êtres communient”¹⁾; existența adevărată este astfel pătrunsă de conștiința acestei comuniuni, pe când existența neadevărată este aceea în care ființa își apare ei însăși desfăcută de Ființa totală, deoarece a triumfat în ea existența separată și distinctă.

Lavelle poate așa dar să definească actul esențial al spiritului, actul care definește deasemenea intimitatea eului ca etapă a cunoașterii, drept prezență care este în același timp atenție și adeziune²⁾ la lume, așa dar atenție la chemarea Ființei și adeziune la ea prin adeziunea la lucrurile în cari ea se manifestă; iată de ce el poate numi conștiința de sine o primă experiență metafizică: în intimitatea eului apare existența universului, și este astfel posibilă orientarea prin care spiritul se înserează Ființei sau Existentului; în această intimitate care a fost atinsă se împlinește cea dintâi comuniune a eului cu universul, și astfel primul pas spre participare.

În opera lui Gabriel Marcel, gândirea se precizează în jurul aceluiași temă, urmând însă, în *Jurnalul Metafizic*, spre exemplu, o libertate mai mare în expunere, și atingând nu arareori forma unei confesiuni; iar punerea în centrul speculației a omului și a salvării lui, prin care problema existenței

1) Louis Lavelle, *Le moi et son destien*, éditions Montaigne, 1936 p. 105.

1) Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, p. 161.

2) Louis Lavelle, *Le moi et son destien*, cit., p. 17.

și a cunoașterii se definesc numai în măsura în care ele au o semnificație pentru rezolvirea anxietății principale a salvării, indică orientarea nouă a acestei gândiri.

Problema existenței apare în primele pagini ale *Jurnalului Metafizic* drept introducere la tema participării. Atributul existenței poate fi afirmat cu privire la un obiect întrucât acesta este legat de propriul meu corp sau poate veni în contact cu el; dar despre acest corp însuși eu nu am o cunoaștere obiectivă, el nu-mi apare așa dar ca obiect asupra căruia îmi îndrept exterior atenția; îl simt însă al meu, am experiența lui directă, iar lumea dobândește pentru mine o existență în măsura în care participă la corpul meu și îmi este cunoscută, astfel, pe această cale, drept lume a mea. Dar prin aceasta se afirmă realitatea lumii exterioare; căci, observă Gabriel Marcel, această problemă nici nu se pune din moment ce existența oricărui lucru apare legată de existența corpului meu; dacă acesta există pentru mine în mod nemijlocit, el este totodată fundamentul existenței oricărui alt corp care îmi este dat în mod mijlocit; dacă acest corp al meu nu-l pot gândi ne-existând, nu pot gândi nici inexistența lumii, deoarece corpul meu determină existența oricărui obiect din afara lui și o certifică.

Dar lămurirea relației dintre corp și spirit duce, în *Jurnalul metafizic*, la afirmarea mai întâi a imanenței gândirii față de Existență sau la transcendența acesteia față de ea⁴⁾; între lume și eu, relația nu este simplă aceea a existenței eului în lume, ci a participării lui la ea; iar relația între corp și suflet formează punctul de plecare al acestei analize. Ea este considerată identică relației între mine, adică între sufletul meu și celelalte lucruri cari nu sunt corpul meu; punctul care unește această asimilare a relației între corp și suflet cu relația între eu și lumea exterioară este conceptul că orice afirmare de existență înseamnă o experiență a propriului meu eu ca legat de univers; este așa dar în fundul oricărei afirmări de existență o afirmare de participare. Și cu aceasta este afirmată deasemenea realitatea sau adevărul lumii. Căci, dacă nu mă pot gândi desfăcut de universul care mă înconjoară, după cum nu-mi pot gândi sufletul desfăcut sau separat de corp, tot astfel nu mă pot gândi separat de lume și deci nu pot gândi anulată această lume. Gabriel Marcel rezumă această poziție, afirmând în loc de relație, participarea eului la lume; ea amintește de aproape pe aceea a lui Louis Lavelle, atunci când se afirmă că problema genezei universului și aceea a genezei propriului eu sunt aceeași problemă; în sensul lui Lavelle, el poate scrie așa dar că eu sunt, ca atare, contemporan uni-

4) Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, in *Être et Avoir*, Collection Philosophie de l'esprit, 1935, p. 9.



versului⁵⁾. Geneza eului meu, contemporană și egală aceleia a universului, definește ființa individuală ca existând numai întrucât participă la Ființa totală. Conceptul central al gândirii lui Gabriel Marcel este așa dar același concept central al lui Lavelle, iar titlul ultimului său volum rezumă într-o formulă de rezonanță aproape dramatică această înțelegere: căci „refuzul invocăției” (Gallimard, 1940) înseamnă vina cea mai gravă a ființei individuale.

Lavelle scrisese în *Eroarea lui Narcis* că păcatul cel mai grav este păcatul neglijenței; și înțelegea prin aceasta același refuz al chemării Ființei și al invocării, despre care vorbește Gabriel Marcel. Cartea ultimă a acestuia pune problema omului care se sustrage absolutului ce este în el; care se sustrage astfel împlinirii acestei chemări care este implicite în el ca om. În *Jurnalul metafizic* găsim deasemenea indicat același concept în termeni apropiați, acolo unde se vorbește despre „un engagement que j'ai accepté à la suite d'une offre qui m'a été faite au plus secret de moi-même”⁶⁾; sensul cărții ultime se definește așa dar prin titlu chiar în linia gândirii participației, căci omul apare ca atare numai întrucât se crează ca atare în actul participației prin care, deschis universului, el realizează propria lui umanitate. A împlini sau a asculta chemarea absolutului, a anula așa dar price „opacitate interioară” înseamnă a crea; iar sensul conceptului este definit limpede în termenii participației, deoarece creația omenească înseamnă înfăptuirea a ceea ce ființa primește, deschisă fiind absolutului; întrucât ea se sustrage așa dar chemării, rămâne sterilă iar umanitatea ei neîmplinită, neînfăptuită. Cartea lui Gabriel Marcel, care nu constituie un sistem, lovește pe acela care nu se pleacă primind chemarea Absolutului.

Participarea atinge aci un înțeles bine definit. Gabriel Marcel indică o deosebire între verificare și presimțire în cunoașterea absolutului sau în transcenderea spre el. Gânditorul se folosește de primul termen, întâlnit și la Brunschvicg, pentru a indica cunoașterea trecerii dela un termen la un altul egal acestuia, în timp ce faptul de a crede sau a presimți definește trecerea dela un termen la un altul care este necunoscut ființei individuale care numai îl bănuiește. Raportul definit în faptul de a crede, se deosebește limpede de acela al verificării, deoarece acesta din urmă, indicând o relație de caracter matematic, și anume indiferența față de cel care o exprimă, este substituibil, putând fi afirmat de una sau de altă ființă individuală, în timp ce faptul de a crede este expresia unei voințe de adeziune. Aceeași dualitate este indicată de Gabriel Marcel și în termenii opiniei și credinței: cea

5) Ibid., p. 24.

6) Ibid., pp. 16-17.

dintâi aparține unui plan obiectiv, cealaltă înseamnă o apartenență, o existență deschisă absolutului, o făgăduială de a înlăptui revelația lui; ea este deci de ordinea trăirii sau a participației la Ființă. Transcendența ca fapt al credinței este act al unei aderări personale la Ființă sau al participației prin care ființa individuală se deschide totului și i se înserează; credința ei înseamnă această adeziune voluntară, și ea o definește astfel drept existență care nu s'a sustras chemării Absolutului.

Dar această participație apare mai de aproape determinată în înțeles religios. Căci în angajamentul ce mi l-am luat prin consimțirea mea la Existența absolută, în promisiunea ce mi-am făcut mie însumi aderând la ea, în fidelitatea pe care vreau s'o păstrez în această adeziune a mea, stă fondul religios pe care îl conține punerea problemei la Gabriel Marcel. La limita pactului meu față de absolut stă credința, deoarece ea singură este aceea care dă voinței mele posibilitatea de a transcende ceea ce experiența mi-ar pune în față pentru a împiedeca împlinirea aderării mele. La limita ei așa dar, voința de adeziune este credința în absolut sau în Ființa totală; deoarece consimțământul meu sau adeziunea mea înseamnă un răspuns la această priză a Ființei asupra mea, priză ce determină participația mea la ea, întrucât determină mai întâi credința mea în ea.

Prin această dualitate a planurilor lui a crede și a verifica, Gabriel Marcel a definit nucleul existențialismului; aceeași dualitate revine în definirea valorii existenței universului sau a modului singur în care acesta poate fi afirmat ca existent. Experiența obiectivă sau rațională, cunoașterea pură despre care vorbește și Lavelle ca despre un act ce satisface pur curiozitatea noastră și pe care tocmai pentru aceasta îl opune participației, anulează experiența însăși. Intr'adevăr, relația care se produce în experiența comună îmi dă o cunoaștere cu totul impersonală deoarece obiectivă; căci aceasta, în loc să mă îndrepte spre real mă depărtează de el deoarece anulează existența pentru mine a ceea ce experiența mă face să cunosc: cunoașterea exactă sau științifică sau rațională a lumii nu-mi dă o lume concretă sau o lume a mea, ci un univers pe care preciziunea datelor îl face să fie pentru mine fictiv. Această critică a cunoașterii obiective și științifice afirmă, nu un idealism, dar un existențialism: nu creez universul, dar el există pentru mine numai întrucât este al meu, adică numai întrucât îl cunosc legat mie; îl cunosc în acea experiență care este totodată aceea a corpului meu în raport cu sufletul meu: există pentru mine numai acel lucru la care particip, căruia îi sunt așa dar prezent; existențialismul apare prin aceasta întemeiat pe conceptul participației.

Gabriel Marcel ajunge mai departe la enunțarea unui concept în care opoziția față de idealism se precizează. Par-

ticipația se împlinește în credința religioasă; în măsura în care cred, în care așa dar mă dăruiesc pe mine însumi, sunt dăruit mie însumi; în măsura în care ador această realitate și mă dăruiesc ei, devin adevărat obiect, sunt dat mie însumi. Amintind poziția lui Lavelle, pentru care existența lumii coincide cu existența mea, în care creându-mă pe mine însumi — în adâncul cel mai adânc al spiritului meu — eu creez prin aceasta chiar lumea, Gabriel Marcel atinge concepția în care faptul de a fi subiect al universului nu anticipează existența acestuia, nu este cauza lui determinantă, dar este ținta atinsă în participația deplină și este tocmai ținta pe care credința ne îngăduie s'o atingem. Această poziție se opune așa dar net idealismului: concluziei idealiste a ființei individuale ca subiect creator al universului, Gabriel Marcel îi substituie o concepție în care faptul de a fi subiect este limitat pe care ființa individuală o poate atinge în participația deplină; universul este, și ființa individuală este; numai întrucât aceasta din urmă converge spre cel dintâi, întrucât așa dar aderă la el și participă, devine subiect al lui; și anume, creându-se pe sine în actul în care a participat deplin la Existența absolută, el crează această Existență însăși, adică îi devine subiect, deoarece față de această Existență la care a aderat, el nu este creator, ci este acela pentru care universul există, acela spre care se îndreaptă glasul Existenței; și el există numai în măsura în care primește acest glas. Este această evaziune din subiectivism pe care o întâlnim și acolo unde Gabriel Marcel arată că, în locul formulei carteziene a lui „cogito”, el preferă expresiunea „es 'denkt'”, adăugând că gândirea este interioară existenței⁷⁾.

Pe de o parte așa dar, ființa individuală se crează pe sine ca om în actul prin care participă la Absolut, iar acesta îl precede așa dar ca termen pe care omul trebuie să-l cunoască, la care trebuie să adere și prin aceasta să-l facă al său; iar pe de altă parte, odată înfăptuită participația, odată omul creat ca atare, devine el însuși subiect al universului; căci împlinindu-și propria existență, el a făcut ca universul să existe pentru el; acesta l-a precedat totuși și îi supraviețuiește, deoarece participația este consimțire liberă la univers, cu care el coincide numai întrucât îi primește chemarea.

Cu această temelie, gândirea lui Gabriel Marcel se precizează cu privire la conceptul participațiunii lămurite în determinările ei de ordin etic și artistic totodată. Gabriel Marcel definește participația ca și Lavelle, drept termen al libertății, deoarece ea este prezență voită la chemarea absolutului pe care o simt în interioritatea mea adâncă; dar ca atare, participația este creațiune prin care desvălui și manifest participația mea. Spre a demonstra derivarea creației din participație, Gabriel

7) Ibid, p. 35.

Marcel ia ca punct fundamental faptul continuității care există între simțire și creare; faptul așa dar al elementului de activitate care este conținut în senzație însăși. Această continuitate înseamnă tocmai faptul că ființa este deschisă absolutului, iar prezența față de el este simțită ca acțiune supremă: în acest sens, creația este această formă ultimă și supremă a acțiunii, și ea este acțiune care desvăluie sau mărturisește absolutul. „Invocația” pe care omul o primește și căreia i se deschide este așa dar drumul cel mai însemnat al cunoașterii de sine: deoarece primirea chemării formează umanitatea omului, și anume ea înfăptuiește asemănarea lui cu Ființa totală. Continuată în actul creațiunii, invocația este așa dar aceea care determină acțiunea cea mai de seamă a omului; iar această creație, — care poate fi creație de artă sau de credință — este așa dar întotdeauna o mărturisire creatoare: „une attestation créatrice”⁸⁾. Gabriel Marcel adâncește acest concept al creației: el o definește ca răspuns la invocație, ca semn al prezenței așa dar; și, pentru a determina necesitatea sau ivirea ei necesară și deci adevărul ei, o definește deasemenea drept răspuns la o intimațiune a Ființei îndreptate spre sufletul pătruns de absolutul ei.

Conceptul creației amintește gândirea lui Lavelle. Artistul este omul care nu a „refuzat” chemarea Absolutului, care așa dar îi mărturisește prezența și îi desvăluie existența. Acest concept al creației drept act ce înseamnă participatie, apare totuși pentru Gabriel Marcel, nu numai în forma creației de artă sau în forma credinței, dar și în raporturile cele mai comune ale relațiilor dintre oameni. Creația superioară este ca și prefigurată în raportul cu celălalt, cu acel „tu” despre care vorbește și Lavelle; dualitatea indicată mai sus în termenii de cunoaștere obiectivă și participatie, reapare în dualitatea lui „a gândi” și „a gândi la”; unul este în mod abstract, celălalt presupune o persoană și dobândește prin aceasta un înțeles nou: negând spațiul și timpul, el neagă moartea, întrucât este, ca participatie, triumf asupra ei.

Dar prezența Ființei se înfăptuiește și în raportul meu cu mine însumi: cunoașterea mea despre mine însumi nu este o închidere în mine, ci un act prin care mă deschid celui alt; și în aceasta realizez sentimentul comunității mele de destin cu celălalt, deoarece mă întâlnesc cu el în prezența față de absolut. Orice raport cu celălalt este participare, și este astfel și atunci când primesc: „recevoir,... c'est m'ouvrir et par conséquent me donner”⁹⁾.

Se precizează astfel conceptul dăruirii ca semn al participăției; iar dăruirea maximă este sacrificiul sfântului și al

8) Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1940. p. 16.

9) Ibid., p. 123.

eroului, a căror acțiune se ridică dintr'o adâncime în care a răsunat și a fost ascultată chemarea; în timp ce refuzul chemării sau sustragerea dela ea poate determina sinuciderea.

Cu aceasta, Gabriel Marcel precizează un alt termen al gândirii lui. În faptul simplu al admirației apare disponibilitatea — sinuciderea va fi arătată ca lipsă a acesteia —, care este ea însăși o participatie întrucât este ființa deschisă spre altă ființă, este voința de a primi bogăția pe care celălalt o poartă, este o adeziune liberă la Absolutul care se descoperă în el și care prin el ne trimite chemarea lui. Determinând acest concept, Gabriel Marcel deosebește ¹⁰⁾ iubirea de sine, pe care o cheamă nedisponibilitate, și acea altă iubire de sine ce este iubire a ceea ce Dumnezeu poate face din mine: așa dar iubire care înseamnă mod de existență deschisă, voință de dăruire și deci disponibilitate. Gânditorul francez se oprește asupra acestui punct: nedisponibilitatea sau ceea ce altă dată a numit „opacitate interioară”, este origine a pesimismului, întrucât este groază de a te simți pradă timpului pe care singură participația și poate înfrânge; este însă corolar al disponibilității, speranța care, ca semn al participației incipiente, apare ca dăruire sau mod în care se arată harul. Gabriel Marcel scrie aci: „L'âme la plus disponible est... la plus consacrée, la plus intérieurement dédée; elle est protégée contre le désespoir, et contre le suicide qui se ressemblent et qui communiquent, parce qu'elle sait qu'elle n'est pas à elle-même” ¹¹⁾; participația este așa dar definită ca supremă disponibilitate; și este aceasta esența și funcțiunea omului: de a ieși din el însuși, de a se deschide primind glasul celui alt și chemarea pe care o aude în propria lui interioritate, de a se realiza așa dar ca om în acest act de dăruire și deci de creație sub toate formele ¹²⁾.

Participația care se înfăptuește aparține unui plan pe care Gabriel Marcel îl numește plan al misterului sau al meta-problematicului. Participația la Ființa totală nu poate însemna pentru mine un plan al problematicului, întrucât ea nu este considerare a realului din afară, dar trăire înăuntrul realului însuși, în concret însuși. Dacă așa dar cunoașterea de primul gen prezintă acest real ca obiect de cercetare cu privire la care se poate naște pentru mine problematicul, înseamnă că acest plan apare numai întrucât concretul îmi devine exterior, se obiectivează și este așa dar un real abstract. Gabriel Marcel deosebește net cele două planuri, dintre cari unul este ordinea datului pe care eu pot să-l inventariez, și pe care deaceia el îl numește „loc al disperării” ¹³⁾; este astfel deoarece datul este neîncetat

10) *Journal métaphysique*, p. 100.

11) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in *Le Monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 297.

12) *Un refus à l'invocation*, cit., pg. 70.

13) *Ibid.*, pg. 97.

depășit de mine și îi rămân exterior; pe când celălalt plan este ordinea meta-problematicului sau a misterului pe care Gabriel Marcel îl cheamă plan al neistovitului, al ineputizabilului¹⁴). Dacă așa dar limita problematicului este necunoscutibilul, nu se poate vorbi însă de o limită a metaproblematicului; exigența ontologică nu merge spre o soluție, ci se consumă în căutare, și astfel misterul se revarsă în participatie, devine un aspect al acțiunii ei: căci participatia anulează moartea și separația, și ea ne face deasemenea să pătrundem în mister ca atare, pe care nu îl reduce niciodată la un mod cognoscibil pentru rațiune. Deosebirea celor două planuri îngăduie mai departe deosebirea altor doi termeni care înseamnă o dualitate echivalentă.

În primul plan, așa dar în cel problematic, sunt în actul neîncetat al faptului de a avea, sunt deci în planul datului, al inventarierii și al problematizării; pe când celălalt este al disponibilității sau al creației, deoarece sunt în planul existenței. Ne apropiem așa dar de mister, după cum scrie Gabriel Marcel, numai în planul acelor fapte care înseamnă dăruirea; așa dar în fidelitate, în nădejde și în iubire¹⁵), deoarece în ele omul învinge opacitatea interioară sau acea închidere în sine care se refuză dăruirii și care este numită deasemenea „durcissement intérieur”. Astfel sunt cele două planuri ale lui a fi și a avea: este în planul al doilea arătat, omul întors asupra lui însuși sau asupra celui alt; dar acest plan chiar devine plan al existenței, așa dar el poate fi depășit în actul carității și al iubirii: când în fața obiectului mă aflu ca în fața unei materii pe care o crez și căreia așa dar mă dăruiesc, taptul de a avea se transformă în a fi¹⁶), opacitatea se anulează și este pătrunsă de lumină în actul dăruirii.

Conceptul care cuprinde înțelesul metafizic al participației este acela de „apartenență creatoare”. În actul creării sunt numai cel care ascultă o chemare și i se supune înfăptuind ceea ce i-a fost desvăluit în revelație; în măsura în care crez, nu-mi aparțin mie însumi, deoarece, deschis Absolutului, particip la el; sunt, nu posed; așa dar înfăptuiesc ceea ce îmi este desvăluit; iată de ce Gabriel Marcel poate scrie: „la fidélité créatrice consiste à se maintenir activement en état de perméabilité”¹⁷). Dar, deschis Ființei totale, permeabil ei, sunt în creație deasemenea eu însumi, îmi aparțin în mod desăvârșit întrucât creând, împlinesc chemarea pe care o primesc; sunt așa dar instrument al revelației absolutului care este în mine. Gabriel Marcel poate deosebi deci mai departe, urmând în

14) *Journal métaphysique*, cit., p. 115.

15) *Ibid.*, p. 173.

16) *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, in *Etre et avoir*, cit., p. 241.

17) *Position et approches du mystère ontologique*, cit., pg. 290.

acelaş sens punctele de plecare, libertatea de autonomie; căci acţiunea face să înceteze autonomia, deoarece sunt puternic angajat în acţiune întrucât sunt instrument ce înfăptuiesc o chemare pe care n'am refuzat-o. Dar această non-autonomie este, în modul cel mai înalt, a geniului creator şi a sfântului, aşa dar a celui care crează în felul cel mai înalt; Gabriel Marcel o numeşte non-autonomie, iar nu eteronomie¹⁸⁾, deoarece ea este esenţial libertate: libertate care nu poate fi autonomie deoarece creaţia este dăruire şi deci semai al participaţiei; aşa dar act prin care autotentrismul planului averii se absoarbe în iubire, care aparţine planului existenţei întrucât este dăruire.

Termenul de apartenenţă dă loc definirii altor doi termeni corelativi, a termenilor de act şi persoană. Actul este văzut ca dăruire de sine însuşi unui absolut în care ştii că eşti cuprins, căruia ştii că-i aparţii. Gabriel Marcel vorbeşte despre „la disparition du soi au sein de l'acte de la création, quelle qu'elle soit”¹⁹⁾, şi adaugă, arătând valoarea şi înţelesul ontologic al acţiunii: „Aussitôt qu'il y a création... nous sommes dans l'être”. Această definiţie a actului arată contradicţia alăturării frecvente a celor două cuvinte: act gratuit. Dacă orice act se naşte din participaţie şi deci din adeviziunea liberă la Fiinţa totală, el nu poate fi decât act necesar, niciodată gratuit, niciodată întâmplător; nici un act nu poate fi gratuit întrucât act înseamnă consacrare, viaţă dăruită. „Les plus consacrés sont les plus disponibles”, scrie Gabriel Marcel²⁰⁾, legând astfel disponibilitatea maximă de actul care este dăruire şi prin aceasta consacrare.

Dar actul este totodată opoziţia noastră faţă de moarte, el este deci nucleul ce conţine nemurirea noastră. În faţa iminenţei morţii, apare această rezistenţă pe care gânditorul o numeşte contraponderea mea ontologică faţă de certitudinea sfârşitului; şi ea este iubire. Ca act maxim sau ca participaţie completă, iubirea este rezistenţa mea în faţa morţii: ea este actul suprem de dăruire prin care mă deschid absolutului, şi prin aceasta deasemenea mă opun morţii şi o depăşesc.

Gândirea lui Gabriel Marcel apare ultim pătrunsă de credinţă. Este acesta termenul ultim la care el ajunge, şi a fost poate experienţa iniţială de la care a plecat. Găsim în pagina *Jurnalului*, cu data de 5 Martie 1929, expresia bucuriei aceluia care a găsit pe Dumnezeu şi a atins credinţa: „Je ne doute plus. Miraculeux bonheur... J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâce. J'ai été enfin cerné par le christianisme; et je suis submergé”. Această experienţă religioasă înseamnă adânc o poziţie ontologică; într'adevăr, dacă el defineşte cre-

18) *Etre et avoir*, cit., p. 254.

19) *Ibid.*, p. 221.

20) *Ibid.*, p. 179.

dintr-un drept „evidență a lucrurilor ne-văzute”, dacă așa dar definește faptul de a crede, care precede și determină participăția, ca o adeziune voluntară la o Existență absolută necognoscibilă obiectiv, definește participăția însăși ca formă supremă a credinței și deci a trăirii religioase. Răspunsul sau consimțirea la Absolut este răspuns unei existențe absolute a cărei prezență o simțim; iar această legătură este ea însăși o legătură de caracter religios; căci credința este definită într-adevăr, în altă pagină, ca adeziune sau răspuns unei chemări obscure și încete care este chemarea Ființei: „à une obscure, une silencieuse invitation qui l'emplit”.

Iar acest fond religios apare limpede și în poziția ontologică a lui Gabriel Marcel. În pagina în care notează starea de grație în care a cunoscut bucuria deplină, el afirmă identitatea între existență și adevăr; cele două planuri îi apar coincidente din momentul în care a cunoscut prezența lui Dumnezeu: „cette marge entre la vérité et l'Être se comble en quelque sorte d'elle-même dès le moment où la présence de Dieu a été effectivement éprouvée”²¹). Cunoaștere și existență coincid, întrucât prima este participăție și este prin aceasta adeziunea la Existența absolută în care singură se înfăptuește existența mea. Această coincidență nu anulează al doilea termen pentru a afirma astfel derivarea lui numai din termenul prim, așa dar din subiectul cunoscător; dar face să coincidă acești termeni numai în măsura în care cel dintâi aderă la al doilea, astfel încât să se realizeze desăvârșit în modul acesta.

Un ultim punct aduce o nouă precizare. Afirmând dualitatea cunoașterii obiective și a participăției, Gabriel Marcel afirmă dualitatea unei gândiri în general, care poate să fie subiect al singurei cunoașteri științifice, și a filosofiei care înseamnă ordinea ontologică inaccesibilă cunoașterii și față de care este posibilă numai adeziunea prin totalitatea propriei ființe: „d'un être engagé dans un drame qui est le sien tout en le débordant infiniment en tous sens”²²); iar această dramă este a voinței libere care se poate deschide Existenței absolute și poate dobândi astfel existența, dar poate deasemenea să se închidă față de ea și astfel s'o nege. Filosofia se naște din această dramă; ea este așa dar expresie a procesului spiritual care precede participăția, și este prin aceasta, după cum scrie Gabriel Marcel, gândirea deschisă revelației.

Gândirea lui Gabriel Marcel se prezintă de multe ori în forma confesiunii sau a expresiei lirice; dar volumul ultim discutat, asupra „refuzului invocației”, aduce o bogăție de sugestii în înțelegerea esenței umanului, care îl înalță alături de opera gânditorilor celor mai subtili pe cari i-a dat speculația fran-

21) Ibid., p. 27.

22) Ibid., p. 175.

ceză; căci concepția creației ca act asemenea iubirii, prieteniei și oricărei alte legături cu celălalt, ca și înțelegerea ei ca act de dăruire și deci ca prezență la Existența absolută, rupe marginile singurătății omenesti; iar ființa care primește cu bucurie chemarea Ființei este înălțată la demnitatea de instrument al absolutului și împărțitor al revelației lui; prin aceasta, paginile lui Gabriel Marcel asupra existenței ca dăruire și asupra creației ca apartenență sunt dintre cele mai frumoase ale gândirii filosofice actuale.

SORIN IONESCU

CERTITUDINEA MATEMATICĂ

Certitudinea matematică a constituit în timpurile mai noi o problemă subtilă și foarte mult prețuită, mai ales de când Kant a luat-o ca bază a întregului său sistem filosofic. Se cere, anume, să justificăm de ce adevărurile matematice au o valoare necesară și universală, așa încât sunt scoase de sub controlul experienței.

Toate judecățile cu cari se alcătuește o știință aparțin la două clase: *judecăți analitice* și *judecăți sintetice*. După cum se știe, judecata analitică nu exprimă un adevăr nou ci, cum spune Maiorescu, ea arată *explicit ceea ce este conținut implicit în subiect*. Ea anunță un adevăr necesar și universal, garantat prin însăși existența subiectului: când se dă subiectul, predicatul urmează totdeauna cu necesitate. Dimpotrivă, judecata sintetică exprimă un adevăr nou, ea introduce în sfera subiectului o notă nouă. Se înțelege că posibilitatea acestei operațiuni nu poate să fie decât opera experienței: ea singură este în stare să stabilească ce note intervin în definiția noțiunii subiectului.

Problema certitudinii matematice se limitează astfel la cercetarea acestor două forme de judecăți. Kant observă ca matematica nu poate să fie alcătuită din judecăți analitice. Conținutul acestora este prea sărac, pentru a justifica bogăția mare de adevăruri matematice. Dar matematica nu poate să fie alcătuită nici din judecăți sintetice, experimentale, căci adevărurile ei nu sunt scoase din experiență și nici nu așteaptă verdictul experienței. Dacă nu sunt nici analitice, nici sintetice, atunci ce sunt judecățile matematice?

Sunt, totuși, judecăți sintetice, afirmă Kant, deoarece exprimă adevăruri noi, ce au pot fi scoase din sfera subiectului, printr-o simplă analiză logică. Sunt judecăți sintetice de un caracter cu totul special: sunt *apriorice*. Această calitate ne obligă să admitem, că judecățile matematice nu sunt scoase din experiență, dar condiționează toată experiența. Dacă experiența conduce numai la judecăți sintetice, aceasta nu înseamnă că toate judecățile sintetice sunt de origine experimentală. Ca

să justifice necesitatea și generalitatea adevărilor matematice, Kant admite și existența unor judecăți sintetice *speciale*, unde legătura dintre subiect și predicat o înfăptuiește însuși spiritul cunoscător, independent de orice experiență.

Cum sunt cu putință astfel de *judecăți sintetice apriori*? Sunt cu putință, susține Kant, deoarece ele exprimă proprietăți ale intuițiilor apriorice, prin care spiritul nostru face posibilă orice experiență. În adevăr, ca să se constituie experiența, trebuie să intervină și intuițiile noastre apriorice, cu întregul lor ansamblu de însușiri. Este firesc, atunci, ca în orice experiență să regăsim aceste însușiri, pe cari noi înșine le-am orânduit acolo. Pe de altă parte, intuițiile apriorice sunt independente de experiență, adică proprietățile lor nu variază cu experiența. Se înțelege atunci că și judecățile sintetice apriori, cari ne relevă aceste proprietăți, sunt scoase și ele de sub autoritatea experienței.

Așa, bunăoară, geometria întrunește în cuprinsul ei adevăruri privitoare la spațiu. După concepția lui Kant, toate proprietățile geometrice nu exprimă altceva decât însușiri ale intuiției noastre spațiale. Cum aceasta este apriorică, ea nu se supune experienței, ci, dimpotrivă, experiența i se supune ei.

„Pe această necesitate a priori — scrie Kant în prima ediție a *Criticei* — se întemeiază certitudinea apodictică a tuturor principiilor geometrice și posibilitatea construcțiilor a priori. Dacă această reprezentare a spațiului ar fi un concept dobândit a posteriori, scos din experiența comună externă, atunci primele principii ale determinării matematice nu ar fi nimic decât percepții. Ele ar avea deci toată contingentă percepției și n'ar fi, prin urmare, necesar ca între două puncte să fie numai o singură linie dreaptă; singură experiența ne-ar învăța că totdeauna este așa”.

Aritmetica, la rândul ei, se ocupă cu operațiunile ce se pot executa cu numere. „Ce sunt — scrie D-I P. P. Negulescu — unitățile nedeterminate, din cari sunt compuse numerele aritmetice? Nu sunt altceva decât momente ale timpului. Număratoarea, în adevăr, nu e posibilă decât în timp. Când numărăm, noi nu facem altceva decât să însumăm momente ale timpului, punându-le la oaltă, în grupe, ca și cum ar fi legate unele de altele”. Așa dar, propozițiile aritmetice exprimă proprietățile celeilalte intuiții apriorice, a timpului. Și pe temeiul unei argumentări analoage celei date mai sus, pentru spațiu, ajungem la concluzia că adevărurile aritmetice trebuie să aibe și ele o valabilitate necesară și generală.

Iată dar cum se formulează pe scurt soluția kantiană a certitudinii matematice. Observăm însă că această certitudine joacă la Kant un rol dublu: este și o problemă de rezolvat, dar și un argument în problema reciprocă. Kant se sprijină mai întâi pe certitudinea matematică, pentru a ajunge la aprioritatea

și idealitatea spațiului (în expunerea transcendentă a conceptelor de spațiu și timp). Apoi, pornind dela aceste însușiri ale spațiului și timpului, demonstrează certitudinea matematică. Se înțelege că din aceste două probleme, una singură e de reținut.

Prin respingerea idealității și apriorității intuițiilor de spațiu și timp, așa cum face știința, se năruie, firește, și întreaga demonstrație kantiană a certitudinii matematice. Valabilitatea generală și necesară a propozițiilor matematice rămâne din nou o problemă deschisă.

Matematicianul H. Poincaré a analizat și el, cu multă competență, problema certitudinii matematice, având la îndemână argumente de ordin științific. Dacă matematica, scrie Poincaré, ar fi pur deductivă, așa ca propozițiile ei să se deducă unele din altele, după regulile logicei formule, ea s'ar reduce atunci la o imensă tautologie. Căci fiecare deducțiune s'ar face după un silogism care, după cum se știe, nu relevă nimic nou.

Prin înlănțuirea propozițiilor geometrice ajungem din aproape în aproape pâra la axiome, de unde pornesc toate raționamentele. Fiindcă nu putem reduce axiomele la principiul contradicției și nici nu le putem considera ca fapte experimentale (în care caz nu ar mai avea nimic din necesitatea matematică), mai avem un mijloc de scăpare: să le aranjem în clasa judecăților sintetice apriori. Prin aceasta, continuă Poincaré, nu înlăturăm dificultatea, ci-i dăm numai un alt nume. Dar chiar dacă am admite că propozițiile matematice sunt judecăți sintetice apriori, tot nu am avea de ce să fim mulțumiți: căci plecând dela aceste axiome și raționând prin silogisme (cari nu ne dau nimic nou), nu putem să ne explicăm cum de apar în concluzii atâtea noi.

Poincaré a mers și mai departe și a încercat să infirme calitatea apriorică a judecăților sintetice din matematică, întemeindu-se pe posibilitatea noilor geometrii. În adevăr, geometria clasică, așa cum o cunoaștem cu toții din liceu, se sprijină pe trei postulate: 1^o Prin două puncte nu putem face să treacă decât o singură dreaptă. 2^o Linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte. 3^o Printr'un punct nu se poate duce decât o singură paralelă la o dreaptă dată (postulatul lui Euclid). Aceste postulate au, în același timp, calitatea prețioasă de a fi perfect *intuitive*; adevărul lor ni se impune dela sine, cu atâta necesitate, încât contrariul lor ni se pare cu neputință. Nu putem să ne închipuim câtuși de puțin, cum prin două puncte ar putea să treacă mai multe drepte, sau cum priatr'un punct am putea duce mai multe paralele la o dreaptă dată. Imposibilitatea de a ne făuri o reprezentare clară despre contrariul postulatelor geometrice, îl face pe Kant să afirme că toate aceste postulate nu exprimă altceva decât proprietățile intuiției noastre spațiale. Nu putem să admitem despre spațiu decât numai ceea ce pune la dispoziție propria noastră intuiție spațială.

Matematicienii din timpurile moderne au încercat să demonstreze aceste axiome, în special celebrul postulat al lui Euclid. Metoda întrebuintată a fost, în general, cea deductivă: s'a căutat să se deducă postulatul lui Euclid din alte propoziții geometrice, respectând cu rigurozitate logica. Dar toate încercările au dat greș, nici un raționament deductiv nu a reușit să justifice postulatele geometrice.

La 1829 matematicianul Lobatchevsky a încercat să demonstreze postulatul lui Euclid pe o altă cale. Se știe că în demonstrațiile geometrice se întrebuintează nu numai *metoda deductivă*, ci și *metoda reducerii la absurd*. În acest caz din urmă, se pleacă dela contrariul propoziției de demonstrat și se arată cum, prin admiterea acestui contrariu, se ajunge la o concluzie absurdă, ce contrazice logica. Deci, dacă contrariul este absurd, propoziția directă se poate considera ca demonstrată. Lobatchevsky a încercat să justifice postulatul lui Euclid prin metoda reducerii la absurd, admitând propoziția contrară, că printr'un punct se pot duce mai multe paralele la o dreaptă dată. Dacă acest contrariu duce la absurdități logice, atunci postulatul lui Euclid își primește în mod riguros demonstrația rațională. Or, Lobatchevsky reușește să stabilească, pe această cale, o serie întreagă de propoziții geometrice, de teoreme, în armonie desăvârșită cu logica. El nu ajunge la nici o contradicție logică, pentru a fi îndreptățit să declare că propoziția inițială, dela care a plecat, este inadmisibilă. Astfel s'a alcătuit o geometrie lobatchevskyană, deosebită complet în rezultate de geometria euclidiană. Bunăoară, în geometria euclidiană suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte; în geometria lobatchevskyană, această sumă este mai mică decât două unghiuri drepte, și cu atât mai mică, cu cât aria triunghiului este mai mare. Pentru *triunghiuri astronomice*, cu vârfuri foarte mult depărtate între ele, suma unghiurilor este aproape egală cu zero!

Matematicianul german Riemann a continuat cercetările în această direcțiune și, în 1851, el a găsit că poate renunța nu numai la postulatul lui Euclid (admitând cealaltă ipoteză, că printr'un punct nu se poate duce la o dreaptă nici o paralelă, adică două drepte din același plan au totdeauna un punct comun) ci și la celălalt postulat, al dreptei determinate de două puncte (admitând că, în anumite cazuri, prin două puncte pot să treacă o infinitate de drepte).

„Dacă axiomele geometrice ar fi judecări sintetice apriori — scrie H. Poincaré — ele ni s'ar impune cu așa putere (cu așa necesitate, am zice noi), că nu am putea concepe propoziția contrară, nu am putea să construim pe ea nici un edificiu teoretic”. Deci, existența geometriilor ne-euclidiene ne poate dovedi că axiomele geometrice nu sunt judecări sintetice apriori, cum crede Kant.

Concluzia lui Poincaré nu este însă exactă, deoarece ea

nu țin seamă de sensul just atribuit de Kant judecăților sintetice apriori. Acestea nu trebuiesc înțelese numai ca simple sinteze ale intelectului, fără nici o legătură cu reprezentările noastre despre realitate. Orice înțușie și judecată apriorică este un *condițional* al experienței: numai prin ele putem să avem reprezentări clare, intuitive, despre cele ce se petrec în jurul nostru. Când Kant afirmă aprioritatea spațiului, el se întemeiază între altele și pe faptul, că *nu ne putem face nicidecând o reprezentare despre cum ar fi, dacă nu ar exista spațiul*. Prin aceasta, el precizează o notă caracteristică a aprioricului, de a îngădui reprezentări clare. Firește că această notă nu poate să convingă și contrariului.

Poincaré are deci dreptate, când afirmă că pentru judecățile sintetice apriori nu putem „concepe” (= reprezenta clar) propoziția contrară. Dar prin aceasta el admite implicit calitatea apriorică a postulatelor din geometria euclidiană, ale căror contrarii sunt de neconceput!

Poincaré nu are însă dreptate, când susține că pe propoziția contrară aprioricului nu putem să construim un edificiu teoretic. În adevăr, geometriile ne-euclidiene alcătuiesc un ansamblu de propozițiuni fără contradicții logice, dar și fără conținut real, căci nu pot fi intuite. Chiar când se încearcă intuirea lor, se recurge totdeauna la spațiul euclidian, cu proprietățile lui definite prin geometria obișnuită. De aceea, susținem noi, axiomele geometriilor ne-euclidiene sunt numai niște formulări artificiale, sunt pure *convențiuni*, ca să întrebuițăm termenul preferat de Poincaré. Ele se pot orîndui în clasa *cugetărilor fără conținut*, întrevăzute de Kant și considerate de el ca goale, lipsite de miezul realității. Existența geometriilor ne-euclidiene constituie o dovadă științifică neîndoioasă, că se poate alcătui un ansamblu de deducțiuni logice și cu premise neintuitive, fără corespondent în realitate. Astfel, creația științifică dovedește prin geometria ne-euclidiană, așa după cum creația literară dovedește prin basme, că imaginația poate să lucreze logic, fără nici o contradicție, și pe temeiul unor premise fantastice.

Pentru Poincaré, problema certitudinii matematice se rezolvă într'altfel. Axiomele geometriei nu sunt, scrie el, nici judecăți sintetice apriori, nici fapte experimentale, ci sunt *convențiuni*, sunt *definiții deghizate*. Putem formula o mulțime de convențiuni de felul acesta; dintre ele alegem doar câteva și dezvoltăm pe ele șirul de raționamente, ce constituie geometria noastră, obișnuită. Această alegere nu este arbitrară, ci e „călăuzită” de fapte experimentale. Experiența nu ne spune însă, care e geometria cea mai adevărată, ci care e cea mai *comodă*.

Dar această intervenție a faptelor experimentale tinde să dea matematicii un caracter empiric. În adevăr, ce însemnează această comoditate? Luându-ne după sensul strict al cuvântului, trebuie să înțelegem o întrebuițare mai ușoară, mai simplă.

Pentru ca această comoditate să fie indicată de experiență, trebuie ca între geometrie și experiență să fie o legătură strânsă. Nu se întâmplă la fel cu legile fenomenelor din științele experimentale? Pentru un fenomen dat putem să imaginăm o serie întreagă de legi, toate corecte din punct de vedere logic. Și aici, alegerea unei singure legi, drept cea mai adevărată, e „călăuzită” de experiență. Cum același criteriu de selecțiune stăpânește și știința experimentală, ca și matematica, avem tot dreptul să ne gândim la un fundament empiric al științelor matematice.

Considerând deschisă această problemă a certitudinii matematice, să ne fie permis să schițăm o soluție, care pune într-o lumină nouă fundamentele științelor matematice. Știm că singurele judecăți cu conținut nou, ce ne desvăluie un adevăr nou, sunt *judecățile sintetice, isvorite din experiență*. Kant a înțeles să stabilească o clasă aparte de judecăți sintetice, *isvorite din intelect*, ca să poată explica certitudinea matematică. Adică filosoful german a plecat dela ipoteza că trebuie să existe două feluri de izvoare pentru judecățile sintetice, nu unul singur, cum se admitea până la el. Aceasta nu este însă singura ipoteză ce poate interveni în studiul certitudinii matematice. Se poate încerca și o alta, cu mai multe șanse de izbândă, admitând că izvorul judecăților sintetice este unul singur, *experiența*, dar că trebuie să distingem două feluri de experiențe.

Un studiu mai amănunțit al experienței, care să țină seamă și de înțelesul ei științific, nu a fost întreprins până acum. Empiriocriticismul a încercat, e drept, o critică a experienței, dar dintr'un alt punct de vedere, prin exagerarea virtuților empirice. Richard Avenarius vorbește de „experiența pură”, ce derivă din „experiența brută”, prin eliminarea tuturor adausurilor sentimentale și intelectuale. Putem spune, în treacăt, că pretenția de a *purifica* experiența, în sensul indicat de Avenarius, nu este deloc fericită și, de altfel, cu neputință de adus la îndeplinire. Dacă am admite-o, totuși, prin absurd, știința nu ar avea nimic de câștigat: cunoștințele empirice nu s'ar adânci și nici nu ar deveni mai sigure. În schimb am pierde ceva: am pierde „ome-nescul” din experiență, ceea ce ar face ca experiența să se reducă la o schemă fără viață, incapabilă să se angreneze afectiv de sufletul cercetătorului. Ar fi ca și cum am *purifica* un vin vechiu, îndepărtându-i *buchetul*, acel amestec de esteri ce-i dă toată savoarea. Vinul astfel purificat are o constituție mai simplă, mai puțin eterogenă, dar se reduce la un simplu amestec de alcool și apă, respins cu indignare de orice om de gust.

Experiența științifică trebuie cercetată în posibilitățile ei de constituire, căci numai așa reușim să explicăm caracterul *nesigur* al rezultatelor ei. Se afirmă de multă vreme, că experiența științifică nu conduce la adevăruri sigure, reproductibile în modul cel mai exact. Nu s'a căutat însă să se analizeze această *nesiguranță*, să se stabilească condițiile ei, pentru ca să se

vadă dacă nu cumva sunt și cazuri când datele empirice infirmă regula știută, având o necesitate și generalitate desăvârșită. Iată punctele asupra cărora avem datoria să schițăm câteva lămuriri.

Culegerea datelor științifice începe cu observația și se termină cu experiența. Observația reprezintă etapa rudimentară a cunoașterii și se caracterizează prin atitudinea pasivă a cercetătorului. Acesta asistă la desfășurarea fenomenului, îi notează particularitățile mai interesante, dar nu intervine — căci nu știe și nu poate — în evoluția lui. Observația este pur descriptivă și nu are rezervată decât o cauzalitate prin *obișnuință* (sistem: Hume). Prin observație luăm doar cunoștință de lumea înconjurătoare, fără să-i putem înjgheba vreo explicare plauzibilă.

Explicarea apare în știință odată cu experiența. Căci *a explica* un fenomen înseamnă a stabili legături necesare între factorii cari lucrează la producerea lui, ceea ce presupune o cunoaștere mai adâncă a factorilor, deci separarea și studierea lor succesivă. Or, tocmai aceste operațiuni definesc experiența. Prin experiență căutăm să ne dăm seama de rostul fiecărui factor în producerea și desfășurarea unui fenomen, stabilind cantitativ partea respectivă de contribuție.

În general, numărul factorilor cari participă la realizarea unui fenomen este foarte mare și interdependența lor nu este bine cunoscută. Cunoașterea noastră se referă totdeauna numai la un mic număr de factori. Faptul că, deși nu cunoaștem toți factorii, reușim cu toate acestea să reproducem după voie fenomenul fizic, ne dovedește:

1^o că nu toți factorii, teoretic posibili, intervin cu aceeași putere în producerea unui fenomen;

2^o că legătura dintre factorii fenomenologici este așa de strânsă, încât intrarea în acțiune a unora aduce după sine și activitatea celorlalți.

Toți factorii pătași la producerea unui fenomen se pot clasifica în: *factori predominanți* și *factori auxiliari*. Primii sunt cei cari definesc cu adevărat un fenomen; ei imprimă fenomenului aspectul caracteristic și-i delimitează cantitativ variabilele de stare. Ceilalți, factorii auxiliari, par să fie mai mult niște agenți perturbatori. Ei „săcăje” fenomenul, când înainte, când înapoi, uneori îl ajută, alteori îi pun piedici.

Să considerăm o anumită *constantă caracteristică* a unui fenomen, pe care s'o determinăm cantitativ într-o primă experiență. Dacă repetăm această experiență de mai multe ori, găsim că de fiecare dată constanta caracteristică a variat, în plus sau în minus, cu o cantitate foarte mică. Se produc așa numitele *abateri accidentale*, ce însoțesc orice experiență omenească, oricât de riguroase ar fi precauțiunile luate. Putem admite că *valoarea reală* a constantei caracteristice este opera exclusivă

a factorilor predominanți. Factorii auxiliari vin numai să turbure această valoare, într'un mod care ne scapă. Ei sunt aceia cari au sădit în mintea oamenilor neîncrederea în rezultatul oricărei experiențe științifice.

Ca să înfăptuim o experiență, trebuie să izolăm factorii predominanți, în total sau în parte și să-i stăpânim cât mai bine, pentru a le doza influența cantitativă. Aceste condițiuni determină experiența în mod necesar și suficient; cu cât ele sunt mai puțin împlinite, cu atât și experiența este mai puțin determinată. În particular, când nici unul din factorii predominanți nu este cunoscut, fenomenul se desfășoară independent de voința cercetătorului: avem atunci o *experiență nedeterminată* sau o *observație*. Așa se întâmplă cu cercetarea sociologică, biologică, etc.

Pe măsură ce se măresc posibilitățile de cercetare în direcția factorilor predominanți, începe și constituirea științelor pozitive. De astă dată, experiența este comandată direct de cercetător: el îi impune condițiuni variate, ca să determine cât mai precis prezența și interdependența factorilor constitutivi. Cercetătorul cunoaște acum, mai mult sau mai puțin, jocul factorilor predominanți, dar îi scapă jocul factorilor auxiliari. Experiența este, în astfel de cazuri, *quasi-determinată*, fiind totdeauna supusă influenței acestor factori, ceea ce îi dă un caracter de ușoară incertitudine.

În sfârșit, *experiența determinată* trebuie înțeleasă în științele pozitive, ca limita către care tinde experiența quasi-determinată, în mersul ei continuu de perfecționare. O astfel de experiență este scoasă de sub influența factorilor auxiliari și realizarea ei se poate înțelege în două feluri:

1^o Prin *cunoașterea desăvârșită* a tuturor factorilor auxiliari, așa ca jocul lor să fie strict reglementat. Atunci rezultatul final al unei experiențe s'ar obține cu o precizie absolută, prin excluderea oricărei abateri accidentale: este drumul pe care au apucat științele fizice, dar pe care nu vor putea înainta multă vreme, din cauza barierei impusă de principiul incertitudinii.

2^o Prin *anularea desăvârșită* a tuturor factorilor auxiliari. Experiența atinge, în aceste condițiuni, un grad de simplitate maximum: ea se înfăptuește cu elemente simple, ce se detașează într'un anumit fel de realitate și conduce astfel la rezultate cu caracteru niversal și necesar. În adevăr, spunem că un efect este *necesar*, când nu se poate să fie altfel; când, din condițiunile date, nu poate să se ivească decât un singur rezultat, fără cea mai mică variație. Noi am spus mai sus că variația rezultatelor experimentale se datorește exclusiv factorilor auxiliari. În consecință, prin eliminarea lor, apare dela sine necesitatea și generalitatea efectului.

O astfel de experiență, purificată de toți factorii auxiliari, se realizează în științele matematice. Adică, matematica trebuie

înțeleasă și ea tot ca o știință experimentală, dar caracterul experienței matematice diferă complet de al experienței fizice actuale. Științele fizice lucrează cu o *experiență quasi-determinată*, pe câtă vreme matematica se desăvârșește printr'o *experiență determinată*. Cu modul acesta, dispare separația jenantă ce se făcea până acum între științele matematice și restul științelor naturale. *Toate științele sunt experimentale*: numai experiența cu care ele se constituiesc are grade diferite de determinare.

În plus, se adâncește înrudirea dintre științe, prin faptul că toate procedează după aceleași metode generale de cunoaștere: *metoda deductivă* și *metoda inductivă*. Ca toate științele experimentale, matematica utilizează și ea amândouă metodele. Caracterul deductiv al raționamentului matematic este prea cunoscut, ca să mai insistăm asupra lui. Matematica utilizează însă, după cum a arătat H. Poincaré, și un raționament inductiv, așa numitul *raționament recurent*. În adevăr, regulile calculului algebric se demonstrează prin recurență, care este o metodă de generalizare matematică. Anume, o constatare matematică, stabilită într'un anumit caz, se declară valabilă pentru toate cazurile similare. Sau, cum spune Poincaré: se stabilește o teoremă mai întâi pentru $n = 1$; apoi se arată că dacă această teoremă este valabilă pentru $n - 1$, ea trebuie să fie valabilă și pentru n , scoțându-se de aici concluzia că e adevărată pentru toate numerele întregi.

Raționamentul prin recurență, adaugă Poincaré, ne folosește totdeauna, deoarece ne dă putința să străbatem printr'un simplu salt, câte etape voim. Prin aceasta el ne scutește de verificări lungi, plicticoase și monotone. Există o analogie isbitoare, ne mai spune Poincaré, între procedeul prin recurență și procedeul prin inducție: amândouă se desfășoară paralel, merg în același sens, dela particular la general. Dar există și o deosebire esențială. Inducția, cu care se lucrează în științele fizice, este totdeauna nesigură, deoarece se întemeiază pe credința într'o ordine generală a Universului, ordine ce este în afară de noi. Dimpotrivă, inducția cu care se lucrează în matematică, adică demonstrația prin recurență, se impune în mod necesar, căci ea afirmă o proprietate a spiritului nostru.

Pe scurt, atât ca metode, cât și ca posibilități de cercetare (experiențe), matematica nu se deosebește esențial de restul științelor naturale.

Această înglobare a matematicii printre științele experimentale se înțelege și mai bine, dacă analizăm puțin noțiunea de *experiență științifică*. Ce este, în fond, o experiență științifică? Este alegerea și conducerea convenabilă a unor factori predominanți, din care să rezulte clar un anumit efect. Când închid pe hârtie un spațiu cu trei linii, ca să formeze un triunghi, sau când încălesc o bară la un capăt, ca să studiez propagarea căldurii, fac în ambele cazuri câte o experiență. În primul caz,

materialul de experiență se reduce la trei segmente de dreaptă; în cazul al doilea se reduce la o bară solidă și un izvor caloric. Nu se poate stabili nici o deosebire fundamentală între aceste două experiențe: în amândouă cazurile ne alegem niște factori predominanți, ce-i sîm să conlucreze într'un mod anumit. Deosebirea privește numai rolul factorilor auxiliari: în primul caz reușim să-i eliminăm pe toți, pe cîtă vreme în cazul al doilea acest lucru nu e cu putință.

Eliminarea factorilor auxiliari se fac în matematică, mai întâi prin alegerea convenabilă a condițiilor de experiență. Astfel, ca să cercetăm un triunghi plan, ne referim totdeauna la un plan și nu la o suprafață sferică, sau la alta mai complicată. Principiul acestei eliminări este, de altfel, întrebuințat și în științele fizice. Urmează apoi operația cea mai însemnată, de *anularea factorii eliminării*, proprie numai științelor matematice: *se anulează factorii auxiliari prin abstractizarea factorilor predominanți*. Linia dreaptă nu mai este dăra trasă de creion pe hârtie, cu o grosime variabilă, după capriciul vârfului de creion. Grosimea segmentului de dreaptă constituie un factor auxiliar, destul de complicat și el, în stare să influențeze rezultatele operațiunilor matematice. De aceea, pentru a anula acest factor, se decretează o *dreaptă matematică*, fără nici o grosime, ca o dăra ideală. Experiența matematică se execută, astfel, prin factori predominanți reali, dar rezultatele obținute se exprimă prin factori predominanți abstracți, scoși de sub influența factorilor auxiliari. Caracterul *static* al experienței matematice face ca numărul factorilor auxiliari, ce se strecoară în cercetare să fie foarte mic și, deci, ușor de eliminat. Dimpotrivă, experiența fizică are, aproape în majoritatea cazurilor, un caracter *dinamic*: în ea pătrunde dansul vijelios al factorilor auxiliari, care face cu neputință „filtrarea” perfectă.

Dispozitivul experimental din științele fizice prezintă multe analogii cu cel din științele matematice, geometria sau aritmetica. Complicația experimentală este caracteristică amândurora. Să ne amintim puțin de dispozitivul punții Wheatstone, prin care se determină rezistența electrică a conductorilor: în afară de firul metalic, pe care vrem să-l studiem, mai intervin și alte anexe: cutii de rezistențe, galvanometru, întrerupătoare, etc. Experiența matematică uzează și ea de complicații analoage. Extragerea rădăcinii cubice a unui număr, constituie un exemplu destul de înfricoșător: se fac o serie întreagă de operațiuni de calcul, se înșiră pe hârtie multe numere, până să se ajungă la rezultatul final. Deasemenea, o proprietate a unei figuri geometrice nu se obține imediat, din simpla inspectare a figurii desenate pe hârtie. Este nevoie, în general, să facem și alte construcțiuni ajutoare, să recurgem la diverse alte „ustensile” geometrice, ca să putem duce până la capăt cercetarea. Așa, de pildă, pentru a demonstra că dreapta care unește mijloacele

laturilor dintr'un triunghi este egală cu jumătatea laturei a treia, trebuie să mai luăm un segment de dreaptă în cuprinsul triunghiului și să ținem seamă de noile condițiuni create. Aceste construcțiuni suplimentare, ce intervin în cursul demonstrației geometrice (adică a cercetării matematice) fac parte toate din *dispozitivul experimental matematic*.

Începem aceste scurte considerațiuni cu întrebarea firească: de ce nu se admite în mod curent caracterul experimental al științelor matematice? Probabil, răspundem noi, din cauza concepției prea strâmte ce ne-o făurim despre experiență. Oamenii de știință, când vorbesc de experiență, pomenesc de laboratoare, de institute de cercetări, de adevărate uzini, pe unde pașii se rătăcesc și gândurile omului simplu înțepenesc. Ne închipuim totdeauna că o experiență științifică trebuie să cuprindă dispozitive complicate, cu șuruburi și cercuri gradate, cu lămpi care se aprind și comutatoare care se rotesc, etc. Uităm de cele mai multe ori, că nu complicația și diversitatea aparatelor științifice definește experiența, ci operația — fie ea cât de simplă — prin care reproducem după voie un anumit fapt științific și căutăm apoi să-i stabilim caracteristicile.

Analogiile ce se pot stabili între experiența fizică și experiența matematică ne pot duce, așa dar, la concluzia că este vorba, în amândouă cazurile, de una și aceeași operație de cunoaștere. Cunoașterea matematică reprezintă tipul cel mai perfect de cunoaștere, întrucât face apel la *experiența determinată*, lipsită de jocul capricios al factorilor auxiliari.

NICOLAE BĂRBULESCU

CERCETĂRI ASUPRA RELAȚIILOR UNICE ȘI DETERMINATE ȘI CRITICA TEORIEI CANTIFICĂRII PREDICATULUI A LUI W. HAMILTON

1. Între doi termeni oarecari, A și B, pot exista o serie de relații: de apartenență, de atribuire, de implicație sau de altă natură.

Unele din aceste relații, cele nesimetrice, nu determină decât o ordine a termenilor sau, celălalt revine la același lucru (în caz că avem aface cu clase de obiecte), numai subiectul nu și predicatul. În această situație se găsesc relațiile de apartenență și cele de implicație.

Pentru a determina și cealaltă ordine, respectiv și predicatul, e nevoie de o judecată reciprocă, posedând o ordine inversă a termenilor. Cu alte cuvinte, pentru determinarea perfectă a unora din raporturile dintre doi termeni e nevoie să utilizăm două judecăți (uneori mai multe), fiecare în parte incomplet determinată¹⁾.

Date fiind anumite relații, spre exemplu cele de apartenență și implicație, fundamentale pentru logică, se poate pune problema determinării și enumerării relațiilor unice și determinate din această categorie, precum și a celor care, deși posedă un oarecare grad de indeterminare, posedă totuși, fie din punct de vedere logic, fie din punct de vedere psihologic sau lingvistic, o deosebită importanță în cadrul acestor relații.

Cercetarea acestor chestiuni, integrate într'un ansamblu de probleme mult mai generale și fundamentale, am întreprins-o pe larg și amănunțit în lucrarea noastră, încă nepublicată, purtând titlul: „Cercetări asupra legăturilor de prezență și absență a doi termeni”. În această lucrare am enumerat și determinat, printr'o cercetare pur teoretică, toate relațiile determinate de prezență-absență, caracterizând pe fiecare din ele, într'un tablou al relațiilor de prezență-absență, prin anumite *quadrupluri de valori* și stabilind între ele toate raporturile care pot exista.

Precis vorbind, pentru a determina în mod unic o relație e nevoie de atâtea judecăți cât de mare e gradul de indeterminare al acestora.

Cum enumerarea acestor relații, chiar nejustificată în mod teoretic ci numai intuitiv, prin reprezentare, și anumite consecințe privitor la infirmarea teoriei cantificării predicatului a lui W. Hamilton, ni se par interesante prin ele înșile, ne vom permite să expunem aici aceste chestiuni, desprinse de restul celorlalte chestiuni. Expunerea pe care o vom face nu e decât reproducerea, aproape întocmai, a § 11, cap. III din lucrarea de care e vorba. Se înțelege, unele din discuțiunile ce vor urma au nevoie de justificări teoretice, cuprinse în alt paragraf al lucrării, sau își găsesc lămurirea și dezvoltarea în alte capitole ale ei.

2. În studiul de care e vorba, am arătat că dacă rămânem în cadrul logicii bivalente, admitând principiul terțului exclus și principiul contrapozitiei, șapte sunt relațiile unice și determinate de implicație sau de apartenență dintre doi termeni, fiecare din ele fiind caracterizată printr'un anume quadruplu de valori (sistemizate fiind de noi într'un tablou al relațiilor).

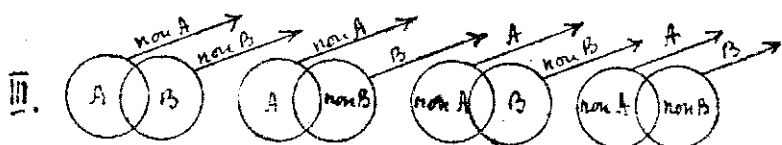
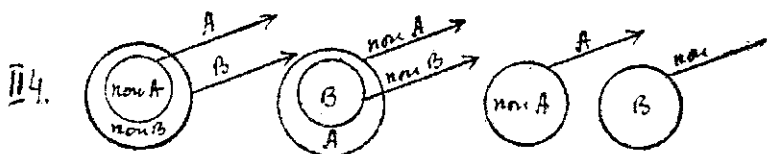
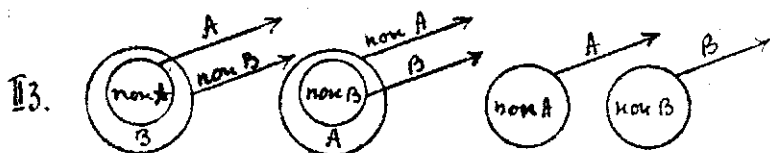
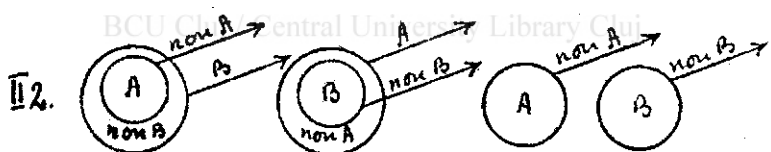
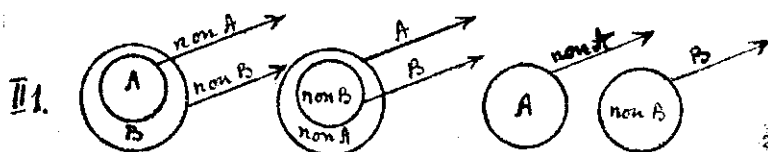
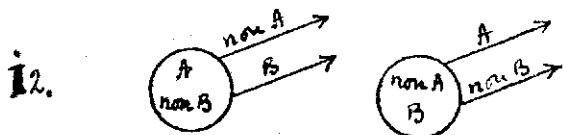
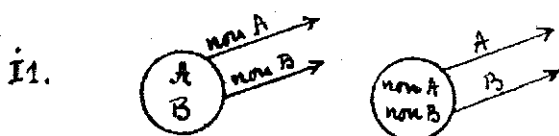
Prin cercuri, aceste șapte raporturi dintre doi termeni se pot rereprzenta așa cum am procedat în tabloul reprodus la pagina următoare.

Reprezentarea acestor șapte relații înfățișează singurele și în acelaș timp toate raporturile determinate posibile dintre două cercuri. Ele reprezintă toate pozițiile pe care le pot lua două cercuri, socotind că în afara cercului se găsește contradictoriul termenului cuprins în interiorul său și înscrind în interiorul cercului fie termenul pozitiv, fie cel negativ.

Precum se vede, reprezentarea raporturilor dintre termenii fiecărei combinații din șirul I s'a făcut în două feluri; cea dintre termenii fiecărei combinații din șirul II în trei feluri și cea dintre termenii combinației III în patru feluri. Această pluralitate de reprezentări nu înfățișează însă și o pluralitate, adică o îndeterminare de raporturi între termenii combinațiilor de care e vorba, ci aceleași raporturi, deci aceleași poziții între cercuri, dar privity din puncte de vedere diferite, notând odată raporturile dintre anumiți termeni, altădată raporturile dintre contradictorii lor, etc. Mai precis vorbind, când socotim ambii termeni, A și B, ca finiți și determinați (ceia ce înseamnă că negativi lor sunt infiniți și îndeterminați), când ambii termeni, A și B, ca infiniți și îndeterminați (ceia ce înseamnă că negativi lor sunt finiți și determinați), când unul finit și celălalt infinit sau invers (ceia ce înseamnă că negativul celui finit va fi infinit și negativul celui infinit va fi finit).

Toate aceste posibilități sunt în număr de patru:

1. A finit, B finit;
2. A finit, B infinit;
3. A infinit, B finit;
4. A infinit, B infinit.



Dacă negăm una din aceste patru posibilități, urmează, că se poate pune una din celelalte trei. E tocmai cazul combinațiilor din șirul II, care permit deci fiecare câte trei reprezentări. Combinația II 1 reprezintă eliminarea posibilității (3) și punerea posibilităților (1), (2) și (4); combinația II 2 reprezintă eliminarea posibilității (4) și punerea posibilităților (1), (2) și (3); combinația II 3 reprezintă eliminarea posibilității (1) și punerea posibilităților (2), (3) și (4); combinația II 4 reprezintă eliminarea posibilității (2) și punerea posibilităților (1), (3) și (4).

Dacă negăm două din aceste patru posibilități, urmează, că sunt posibile celelalte două. E tocmai cazul combinațiilor din șirul I, care permit deci fiecare câte două reprezentări. Remarcăm că deși sunt șase asemenea combinații posibile în mod teoretic, numai două sunt valabile, acelea care determină termenii în mod invers. Combinația I 1 reprezintă eliminarea posibilităților (2) și (4) și punerea posibilităților (1) și (3), pe când combinația I 2 reprezintă eliminarea posibilităților (1) și (3) și punerea posibilităților (2) și (4). Ele se înfățișează ca opuse extreme sau adverse.

O negare a trei posibilități deodată, pentru a se pune numai una din ele, sau o negare a tuturor patru deodată, pentru a nu se pune niciuna, nu e posibilă în logica bivalentă: ele nu permit nici o reprezentare intuitivă prin cercuri. Negarea tuturor posibilităților deodată înseamnă că nici nu se mai poate pune problema relațiilor de prezență-absență sau de apartenență, ea echivalând cu absurdul sau imposibilul. Această negare reprezintă opusa extremă sau adversa combinației III.

Putem însă să nu negăm niciuna din cele patru posibilități, punându-le pe toate. E tocmai cazul combinației III, care permite deci patru reprezentări.

3. Astfel reprezentate, cele șapte relații pot fi ușor caracterizate. Astfel, combinația I 1 reprezintă, din punct de vedere al relațiilor de implicație, o *implicație echivalentă* (*reciprocă, simetrică, o egal-implicație* sau, și mai bine zis, o *echivalență pur și simplu*), iar din punct de vedere al relațiilor de apartenență un raport de *identitate* sau de *egalitate*. Combinația II 1 reprezintă o *implicație strictă* (*restrânsă, asimetrică, unisensică, neechivalentă, o subimplicație*), respectiv un raport de *subordonare*, negativele celor doi termeni necoincidând. Prima relație reprezintă, în terminologia lui W. Hamilton, o judecată toto-totală, iar cea de a doua o judecată toto-parțială. Aceste două judecăți nu sunt decât determinări în plus în cadrul judecății universal-afirmative cu predicatul nedeterminat; ele nu sunt decât determinări ale unei relații nesimetrice, care o transformă pe aceasta într-o relație simetrică sau asimetrică.

Combinația I 2 reprezintă o *excludere contradictorie* (o *excludere totală*, nu numai a prezențelor ci și a absențelor celor

doi termeni sau, mai bine zis, o *contradicție* pur și simplu), pe când combinația II 2 reprezintă o *excludere strictă* (*restrânsă, parțială, necontradictorie*, negativele celor doi termeni încrucișându-se).

Combinația II 3 reprezintă o *excludere strictă inversată* (o *excludere strictă a negativelor*, prezențele celor doi termeni încrucișându-se), pe când combinația II 4 reprezintă o *implicație strictă inversată* (o *implicație strictă a negativelor*, prezențele necoincidând) adică, din punct de vedere al relațiilor de apartenență, o *supraordonare*.

În sfârșit, combinația III reprezintă o *indiferență totală* din punct de vedere al relațiilor de prezență-absență a celor doi termeni (o *implicație contingentă*, o *lipsă de implicație*) sau, din punct de vedere al relațiilor de apartenență, o *încrucișare* a celor doi termeni, atât a prezențelor lor cât și a absențelor lor sau prezenței unuia și a absenței celuilalt.

Așadar, pe când I 1 și I 2 reprezintă o implicație (o subordonare) sau o excludere care se aplică în mod egal atât prezențelor cât și absențelor a doi termeni (relația de echivalență sau identitate și relația de contradicție), combinațiile II 1 și II 4 reprezintă o implicație (o subordonare), în ordinea A—B, aplicată într'un caz numai prezențelor lor, în celălalt caz numai absențelor lor, iar combinațiile II 2 și II 3 reprezintă o excludere aplicată deasemeni într'un caz numai prezențelor lor, în celălalt caz numai absențelor lor.

Cazurile I 1 și I 2 reprezintă toate cazurile în care nu există nici un raport de încrucișare (ci numai de identificare și excludere); cazurile II 1, II 2, II 3 și II 4 reprezintă toate cazurile în care avem raporturi de încrucișare dar, în același timp, și de subordonare sau excludere; cazul III reprezintă singurul caz în care nu avem decât raporturi de încrucișare.

Judecățile universal-afirmativă și universal-negativă, cu predicat nedeterminat, reprezintă o relație de implicație (de subordonare) sau de excludere între A și B fără a o afirma sau a o nega și între negativele lor. La fel, relațiile în care avem un raport de implicație (de subordonare) între non A și B sau între non A și non B reprezintă o relație de excludere sau de implicație (de subordonare) între absențele celor doi termeni, fără a o afirma sau a o nega și între prezențele lor.

Astfel, pe când în II 1 prezența lui B nici nu implică, nici nu exclude pe A și absența lui A nici nu implică, nici nu exclude pe B, în universală afirmativă nu ni se spune nici că A depinde sau nu de prezența lui B, nici că B depinde sau nu de absența lui A: s'ar putea deci ca B să implice A, după cum s'ar putea să nu-l implice și s'ar putea ca non A să implice pe non B, după cum s'ar putea să nu-l implice. În termeni mai exacti, universală afirmativă nu e decât o disjuncție, ca să întrebuițăm terminologia logicienilor, o reuniune adică a lui II 1 și II 1.

4. Incercarea de a determina și enumăra toate relațiile unice și determinate dintre doi termeni a mai fost făcută, în ceiace privește raporturile de apartenență între două clase de obiecte, de W. Hamilton, prin cunoscuta sa teorie a cantificării predicatului.

Intrucât o judecată de apartenență, în înțelesul pe care îl are în mod obișnuit, nu determină decât cantitatea subiectului, ceia ce duce la judecăți universale și particulare, rămânând neprecizat dacă predicatul e luat în întregime sau numai în parte, W. Hamilton a crezut că fiecare din cele patru judecăți clasice (A, E, I și O) de apartenență se dublează prin cantificarea predicatului, ceiace face să se ridice numărul acestora la opt.

Contra teoriei lui Hamilton nu s'au adus decât argumente de natură psihologică și lingvistică dar, pe cât știm, niciunul de natură pur logică. Pe cât se pare, toți logicienii au rămas așadar de acord în admiterea faptului că, dacă cantificăm atât subiectul cât și predicatul, nu pot exista decât opt raporturi unice și determinate deosebite între doi termeni, deși aproape toți făceau rezerve în ceiace privește faptul că aceste raporturi nu-și găsesc o exprimare comodă de limbaj și mai ales că ele nu constituie o realitate psihologică, mintea noastră neutilizându-le ca atare în operațiile sale concrete de gândire.

Cercetarea făcută mai sus, care a dus la stabilirea a șapte relații unice și determinate, a arătat, prin chiar această enumerare, netemeinicia fundamentală, de natură pur logică, a teoriei la Hamilton. Pe baza ei, nu e prea greu de observat, după o scurtă analiză, că împărțirea judecăților în opt categorii, făcută de Hamilton, are dublul defect că, pe deoparte, nu enumără toate raporturile determinate posibile dintre doi termeni, iar, pe de altă parte, unele din aceste raporturi sunt exprimate prin două feluri de judecăți (mai exact spus, două feluri de propozițiuni), ceiace face să se creadă că avem aface cu două feluri de raporturi între termeni.

Astfel, dacă putem identifica, în ceiace privește afirmativele, judecata toto-totală cu combinația II, judecata toto-parțială cu combinația II 1, judecata parti-totală cu combinația II 4 și judecata parti-parțială cu combinația III, operația aceasta de identificare nu mai e tot atât de ușoară și sigură pentru judecățile negative.

Deși combinația I 2 reprezintă o excludere oarecum totală, ca contradictorie, nu această combinație este înțeleasă de Hamilton prin termenul de judecată negativă toto-totală, ci combinația II 2.

Raporturile dintre termeni, exprimate de combinațiile I 2 și II 3, nu pot fi exprimate de niciuna din judecățile cantificate ale lui Hamilton, care să le distingă de celelalte combinații. În schimb, negativa toto-parțială nu exprimă decât aceleași raporturi

pe care le exprimă afirmativa toto-parțială, adică combinația II 1, într'o formă însă artificială și confuză; negativa parti-totală nu exprimă decât tot aceleași raporturi pe care le exprimă afirmativa parti-totală, adică combinația II 4, deasemeni într'o formă artificială și confuză; înșfârșit, negativa parti-parțială nu exprimă decât tot aceleași raporturi pe care le exprimă afirmativa parti-parțială, adică combinația III, de astădată într'o formă mai acceptabilă.

E de observat însă că negativa parti-parțială, ca dealtfel și negativa toto-totală, nu determină în mod unic raporturile dintre termenii A și B, ceea ce poate să explice faptul că forma lor de exprimare apare mult mai acceptabilă ca celelalte forme de judecăți negative, deși în concepția lui Hamilton toate cele opt judecăți, cantificând predicatul, ar trebui să determine perfect aceste raporturi. Într'adevăr, judecata toto-totală negativă poate cuprinde nu numai cazul II 2 ci și cazul I 2, iar judecata parti-parțială negativă poate cuprinde nu numai cazul III ci și cazul II 3, adică exact cele două cazuri neexprimate prin judecățile cantificate ale lui Hamilton.

În concluzie, enumerarea lui Hamilton lasă la o parte două raporturi între termeni (raporturile I 2 și II 3) dar, în schimb, exprimând în formă dublă unele din aceste raporturi (raporturile II 1, II 4 și III) lasă impresia că există mai multe raporturi între termeni, unice și determinate, decât sunt în realitate. Pe deasupra, unele din judecățile cantificate ale lui Hamilton (toto-totală negativă și parti-parțială negativă sau afirmativă) nu determină în mod unic, așa cum ar trebui, raporturile dintre cei doi termeni.

Evident, exprimarea aceluiaș raport în forme diferite nu e un defect, cu condiția ca formele să fie firești și univoce ca sens și ca să avem clară în minte echivalența lor. Pentru anumite operații logice (conversiunea, spre exemplu), utilizarea de forme diferite pentru a exprima acelaș raport logic, făcută cu precauțiunile necesare, prezintă chiar unele calități practice, cum ar fi simplitatea și rapiditatea. Greșeala lui Hamilton este numai, din acest punct de vedere, că el nu a observat că e vorba aici de propozițiuni diferite exprimând aceleași lucruri, ci nu de raporturi diferite.

Trecerea peste cazurile I 2 și II 3 ni se pare însă un defect capital pentru pretențiile lui Hamilton de a enumăra toate felurile de raporturi determinate dintre doi termeni, cași faptul că nu toate judecățile lui exprimă raporturi unic determinate. Faptul acesta nu se explică decât prin aceea că Hamilton, ca întreaga logică clasică, nu ia subiectul decât în mod pozitiv nu și negativ sau, mai precis vorbind, termenii pozitivi sunt luați numai ca finiți, niciodată ca infiniți.

5. Este evident că între cele șapte relații total determinate putem să facem orice combinație voim de relații, dând naștere

astfel unor relații cu un coeficient mai mare sau mai mic de indeterminare. Aceste relații rezultă prin disjuncția, adică prin reuniunea a două sau mai multor relații total-determinate. Teoretic, numărul tuturor relațiilor posibile în felul acesta este egal cu 128.

Dintre relațiile incomplet determinate cele mai importante sunt cele exprimate de judecata universal-afirmativă și de cea universal-negativă (A și E), care sunt dublu indeterminate (prima fiind o desjuncție între relația I 1 și II 1, iar cea de a doua între I 2 și II 2), precum și cele exprimate de negativele lor (O și I), care sunt quintuplu indeterminate. Importanța lor nu e numai — și în primul rând — lingvistică și psihologică dar, așa cum am arătat în lucrarea amintită, chiar logică, oricare din ele, singură, fiind capabilă să transcrie pe toate celelalte relații posibile de prezență-absență.

Analog judecăților A și E putem considera judecata care reprezintă o disjuncție între I 2 și II 3 și negativa ei, quintuplu indeterminată, așa cum procedează D-I Gr. C. Moisil¹⁾, care consideră ca atare șase judecăți: A, E, I, O, U și Y.

La judecățile introduse de D-I Moisil, e nevoie să adăugăm însă și corespunzătoarele lor, judecata adică care reprezintă o desjuncție între I 1 și II 4 cât și negativa ei quintuplu indeterminată, cea ce face un total de opt judecăți dublu sau quintuplu indeterminate. Se înțelege că cele patru judecăți clasice, A, E, I și O, se recomandă înaintea tuturor, mai ales din punct de vedere lingvistic și psihologic. Dealtfel, adevăratele raporturi, fundamentale din punct de vedere logic, nu pot fi decât cele perfect determinate, adică cele șapte raporturi de care am vorbit.

Din cele șapte raporturi unic determinate, logica clasică n'a luat în considerare decât cinci dintre ele, aclele pe care le-a considerat și Hamilton dealtfel, fără să-și dea seama îndeajuns de acest lucru: I 1 (identitate), II 1 (subordonare), II 2 (excludere), II 4 (supraordonare), III (încrucisare), raporturile I 2 și II 3 nefiind considerate și reprezentate.

Explicația acestui procedeu — prea unanim pentru a nu avea o explicație care să-l justifice oarecum — este următoarea: logica clasică a considerat întotdeauna termenii pozitivi ca finiți și determinați, numai termenii negativi putând fi infiniti și nedeterminați. Or, dacă ne impunem, conform acestei cerințe, să nu înscriem în interiorul unui cerc decât un termen pozitiv, iar spațiul din exteriorul lui să reprezinte termenul negativ, este ușor de constatat că putem isbuti să reprezentăm prin cercuri toate raporturile în afara raporturilor I 2 și II 3. Într'adevăr, în aceste cazuri orice poziție am putea presupune între cercuri, ne e imposibil să reușim să înscriem în ambele cercuri ter-

1) Gr. C. Moisil: *Recherches sur le syllogisme*, în *Annales scientifiques de L'Université de Jassy*, Tome XXV, 1939, pag. 343.

meni numai pozitivi. (Se mai observă, deasemeni, că în loc de a avea câte 2, 3 sau 4 reprezentări pentru acelaș caz, nu mai e posibilă, sub condiția de care e vorba, decât o reprezentare pentru fiecare din celelalte cinci cazuri).

Toată problema este dacă această limitare se poate accepta. Este însă incontestabil că ea nu e de natură pur logică, ci numai de natură intuitivă, cel mult psihologică. E suficient să amintim că principiul contrapozitiei chiar ne obligă a reprezenta termenii negativi prin cercuri, întrucât dacă A este (sau implică) B, atunci, conform acestui principiu, non-B este (sau implică) non A, ceea ce presupune posibilitatea reprezentării prin cercuri finite a acestor termeni negativi.

Termenii negativi sunt utilizați de către logică exact în acelaș fel în operațiile logice cași termenii pozitivi, din acest punct de vedere logica nestabilind nici un fel de deosebire între ei. Numai anumite legi — principiul contradicției, terțului exclus, dublei negații sau al contrapozitiei — stabilesc diferența între termenii negativi și cei pozitivi, precizând în acelaș timp raporturile și legăturile dintre ei.

Pentru aceste motive, limitarea raporturilor logice acceptată de logica clasică și Hamilton nu are nici un temei logic și nu poate fi ca atare acceptată.

În concluzie, deși restrânși la un spațiu limitat și la o expunere mai mult dogmatică și bazată pe reprezentări, credem totuși că am putut dovedi îndeajuns de lămurit că nu există decât șapte relații unice și determinate de apartenență sau de prezență-absență între doi termeni și că, pe temeiul acestei dovediri, am putut înfățișa o critică decisivă și de natură pur logică a teoriei cantificării predicatului a lui W. Hamilton. Lămuriri mai largi și în special discutarea pur teoretică cât și caracterizarea logică a relațiilor determinate sau cu un oarecare grad de indeterminare de prezență-absență se dau în lucrarea amintită, din care au fost extrase prezentele considerații.

FL. TUȚUGAN

VASILE CONTA VĂZUT DE UN ITALIAN.

I. Omul.

Panteonul gloriilor românești este deosebit de populat. Această constatare ne isbea cercetând fotografiile românilor iluștri din secolul trecut, înșirate unele lângă altele. Figuri și atitudini de oameni tipice secolului al nouăsprezecelea deopotrivă răspunzători în chip felurit de repede a dezvoltare a unei Țări, care a lăsat cu hotărîre în urma ei Evul mediu numai de un secol.

Multora însă din acești oameni străluciți timpul le întunecă tot mai mult renumele de care altă dată s'au bucurat în mijlocul societății în care au înfăptuit, și înșiși acele chipuri, cu cât ne îndepărtăm de ele, par că se încetosează: se decolorează și se îngălbenesc asemenea fotografiilor lor. Din acea masă tot mai puțin distinctă, pe care aș numi-o corală, pare să se desprindă dimpotrivă și să prindă un relief tot mai viguros câte un chip menit să exprime toată truda unei epoci în formele ei cele mai adânc reprezentative. Acesta este cazul lui Vasile Conta.

Neîndoios România nu și-a ațitat sfîinții uriași din picturile murale ale bisericilor și nici domniile ei legați de tradițiile smereniei religioase și de frământările dureroase ale nesfârșitelor războaie și nesfârșite nici astăzi. Dar alături de aceștia își așează noii eroi, fără coroană și fără nimb sau spadă, cari în scurt răstimp într-o epocă apropiată au făcut-o să înainteze cu pași uriași. Pentru săvârșirea acestui proces de mistică transfigurare, Conta, ca puțini alții, este deosebit de indicat. Născut într-o epocă nu îndepărtată, în 1845, a murit de atîția ani, din 1882, încît aproape nici unul din cei ce l-au cunoscut nu mai supraviețuiește. Mort așa dar la 37 ani, el a intrat în istorie cu un chip încă tânăr, și ca atare este regretat, deoarece numai nenorocirile și divină melancolie care naște din contemplarea caducității noastre au puterea să ne intereseze adânc și tragic.

Tineretea a fost vârsta sa. Tânăr nu numai chipul său, dar tănără și cugetarea sa cu acel gust acru propriu și ademenitor fructelor cari făgăduesc și umplu inima de speranță.

Printre fotografiile lui, cea mai expresivă este neîndoios aceea ca student. Un chip regulat, un profil hotărît și limpede,

o privire senină și cutezătoare. Ai vrea să vezi scris de mână lui dedesubt acea cugetare găsită printre hârtiile sale: „Unui artist ca să parvie, îi trebuie un singur protector, talentul”¹⁾. Așadar, încredere în sine, înflăcărare și îndrăzneală. Transpunere exactă a virtuților poporului său din ceasul deșteptării.

Ca pentru eroii eponimi ai antichității, așa este discuție în jurul locului său de naștere. S'a născut oare la Ghindăoni, în apropiere de Piatra-Neamț, sau cum susține cu bogată informație Minar²⁾ la Cahul, un sat din Basarabia, unde ar fi văzut lumina zilei la 15 Noembrie 1845, așadar tocmai pe acel pământ de margine, care în decursul istoriei a făcut să sângere sufletul românesc? Este în orice caz sigur că anul următor el se afla la Ghindăoni, unde a fost botezat, și unde și-a petrecut copilăria. Sfâșiata de atari contraste, ca într'o dramă de Ibsen, era atmosfera familiei sale. Mama, activă și foarte evlavioasă; tatăl însă, preot al satului, își pierduse credința și se sbătea, ieșit din imutabila atmosferă sacerdotală, în o dramatică neliniște, într'o realitate care nu îl mai satisfăcea și un ideal de viață pe care nu isbutea nici să-l atingă nici să-l exprime. Prizonier totuși al unor forme de viață ale trecutului, în luciditatea acestei conștiințe, i se întâmpla să exlame spre spaima soției sale: „Femeie, nu mai pot să slujesc un stăpân pe care nu-l văd”. Micul Vasile pe nesimțite aluneca și el în afara cercului fermecat al lumii materne, pentru a se regăsi în acela chinuit al experiențelor tatălui. Adolescent la Iași, în învățata capitală a Moldovei, el nu se mai poate supune disciplinei școlare care îl umilește, nu mai poate să slujească acelui stăpân care i-a devenit urât. Fuge spre viață misterioasă. La șasesprezece ani, în 1862, iată-l urmând compania teatrală Lupescu, vrăjit de acea viață pribeagă dealungul întinsului pământ românesc, care prin sate și orașe săvârșește misteriosul rit al artei în jocul fictiv al scenei. Dar o experiență încă mai bogată și mai umană îl așteaptă. Maria Bălușescu, tovarăsa sa de artă, devine prietena și confidența lui. Se cunoscuseră primăvara. Mai târziu Conta va scrie despre iubire această cugetare³⁾: „Iubirea are margini numai atunci când femeia le găsește”. Maria Bălușescu aceste margini nu le va găsi niciodată. Mulți ani în urmă — Conta murise — Octav Minar, biograful lui Conta, o cunoaște din întâmplare, bătrână și săracă, pe moarte într'un pat de spital. Ridicându-se într'o ultimă efortare, ea întinde de sub pernă un pachet cu hârtii, în care se păstra intactă, păzită de aducere aminte și vegheată de credință, mărturia arzătoare a vieții a lui Conta: scrisorile lui⁴⁾.

1) Octav Minar — *Operele lui Conta*, București pag. 18.

2) Minar op. cit. conține un studiu introductiv asupra biografiei lui Conta, pg. XII — Cfr. și I. E. Teronțiu — *Studii și documente literare*, vol. II, București 1932.

3) Minar, pg. XIII.

4) Minar, pg. XX-XXII.

Dar viața rătăcitoare alături de artiști nu durează mult. Iată dezvoltându-se din înflăcărarea acelei experiențe o altă mai bogată și mai înaltă: pasiunea cunoașterii. Și ca o consecință, o altă hotărîre eroică, o altă evadare: părăsirea companiei pentru a se arunca cu totul în studiu. Se poate chema aceasta marea și hotărîtoarea oră a vieții sale.

Ce foc îi mistuia sufletul, înainte de fuga sa, a destăinuit într-o scrisoare, către prietena sa: „Dacă ai ști ce dor de a studia mi-a venit, aș fi în stare să fac acum, cu toate că sunt obosit, ceeace alții n'ar putea să facă în câțiva ani”⁵⁾. Sintaxă eliptică, care scurtează expresia, o cufundă și o resplăsmuește în dionisiaca beție a adevărului, atins interior. Suntem spre sfârșitul toamnei 1864. Urmează patru ani de studiu susținut, exemplar, și în 1868, la 23 ani, Conta devenit elev tardiv datorită acelor precoce experiențe, își termină studiile liceale. Neli-niștit, pândeste zări mai largi. Apusul îl ispitește cu făgăduiala de a-i domoli infinita sete de a ști.

Dar cum să plece din țară? Norocul și dibăcia îl sprijină în a-și lua sborul.

La Iași s'a constituit o societate cu scopul de a trimite în străinătate tineri de încredere spre a învăța în Occident științele comerciale ca apoi reîntorși în țară să poată să grăbească procesul de occidentalizare a vieții. Cum a știut să inspire încredere acest tânăr acelor cumsecade examinatori neștiutori de atentatul care se urzea în contra bunei lor credințe și spre paguba lor, nu știm. Știm doar că el a știut s'o facă și că a fost ales ca o sigură făgăduială a dezvoltării vieții comerciale românești.

„Sint că am înebunit de bucurie”, scrie prietenei sale. În seara de 8 Octombrie 1869, la 24 ani, pleacă din Iași. Are în buzunar biletul pentru Anvers. Costase exact 925 lei.⁶⁾ Ce putea să-i ofere în acel timp Apusul tânărului necunoscut, pe care Orientul îl trimitea ambasador înzestrat cu excepționale puteri de a relua fire cari dela căderea imperiului Romei nu mai fuseseră reînodate? Un pozitivism sleit în amurg. Licărire de aur fals, care tânărului neștiutor îi părea revelație de adevăruri supraumane. Sigură, sinceră, cinstită, Apusul îi oferă credința lui generoasă în știință, privește mișcătoare a mării armate anonime a oamenilor de știință, care în taina laboratoarelor făceau să progreseze acel minunat mecanism care este cercetarea științifică, aptă fără îndoială de a schimba fața pământului și a vieții, dar încă mai aptă, dacă nu să satisfacă pasiunea de a cunoaște, să-i potolească cel puțin imboldurile cele mai arzătoare în o sfortare de continuă și neobosită cercetare.

5) Minar, pp. XXII.

6) Minar, pg. XXIV.

Anvers, Gand, Bruxelles: ani de luminoasă și severă pasiune, dar și de asprimă de nedescris, de luptă împotriva protectorilor români înșiși, neliniștiți de ocupațiile preferate ale protejatului lor. Negustori cinstiți, își pretindeau marfa lor, aceea pe care o cunoșteau și pe care o comandaseră și nu alta. Și sănătatea îi este sdruncinată. „De câteva zile o tuse îndrăcită nu-mi dă pace, sunt obosit, dar eul meu mă tot îndeamnă, înainte, înainte...”. Astfel scria prietenei sale în Octombrie 1871⁷⁾.

Asprimi. Când pentru puțin timp, în 1872, se află la Pisa, biograful său se întreabă cu ce mijloace va fi trăit aci. Dar popasul în străinătate se apropie de sfârșit: la 21 Iulie 1872 este proclamat la Bruxelles doctor în drept. Mai înainte însă își ținuse făgăduiala, observând legământul făcut: în adevăr, cu un an înainte, își terminase studiile sale comerciale, și rămăsese singur cu patima lui și cu sărăcia, unică tovarășă a vieții sale de atunci.

A venit ceasul reîntoarcerii.

Cu atari titluri nu-i este greu să găsească repede în țară o situație înaltă. Totuși viața nu-i arată o față binevoitoare. La 28 de ani este profesor de drept la Universitatea din Iași. Filosof prin vocație, viața se încăpățânează să-l îndrumeze pe altă cale. Așa dar mereu în luptă cu năzuințele sale cele mai tainice, pe când viața îi deschide zări tot mai largi și timpul îi așează pe umeri o răspundere tot mai grea și sănătatea i se înrăutățește fără leac: viața îi scapă și el are atâtea de spus și de înfăptuit: sunt aceștia anii faptei fără preget. Ce-i pasă dacă s'a reîntors ca un străin printre ai săi? Il vor înțelege într-o zi. El a pășit prea mult înaintea lumii lui, care se străduiește acum să-l urmeze. În mijlocul „Junimei”, istorica societate cu tendințe progresioniste, el se simte singur. Maiorescu însuși pare să fie cu el mai rezervat decât ar cere-o prietenia lor. Poate singurul care îl înțelege și-l sprijină, călăuzit de intuiția sigură a genului, este mereu marele poet Mihail Eminescu.

Pagină cu pagină, crește în această muncă îndârjită opera lui. Deabia concepută în fascicule apare în istorica revistă a „Junimei”, „Convorbiri Literare”. În răstimpul dintre Septembrie 1875 și Martie 1876 apare prima operă „Teoria fatalismului” (Teoria fatalismului înțeles ca determinism). Urmează imediat, între Iulie 1876 și Noembrie 1877, reluarea pe o scară mai vastă a aceluiași teme în „Teoria undulației universale”. Și îndată se grăbește să o scrie în limba franceză pentru acel public pe care îl iubește și îl cunoaște, pentru acea cultură al cărei cetățean se simte și el. În adevăr, în 1877, apare prima din aceste opere în editura Mayoley din Bruxelles și Germer-Baillière

din Paris. Pentru celelalte opere nu va mai avea timp, și dorința îi va fi cu pietate împlinită de D. Rosetti-Tescanu.

Totuși acest dar al filosofului care trăiește în Orientul Europei nu va deștepta mare ecou în lumea occidentală. Va fi opera unui Român, a lui I. A. Rădulescu-Pogoneanu, de a-l înfățișa la începutul secolului nostru publicului german, către care se îndrepta îndeosebi admirația tineretului cult românesc⁸⁾. În timp ce afară de amintitul Rosetti-Tescanu, fervent divulgator și comentator al lui Conta, într-o epocă mai apropiată D. Bădărău, în 1924⁹⁾, își va lua sarcina să-l reamintească publicului francez printr-o operă care este poate cea mai sistematică și completă din cele dedicate până acum lui Conta. Asupra soartei lui Conta pe lângă contemporani, N. Petrescu, care în 1922¹⁰⁾ s'a făcut editorul operelor lui filosofice, scrie cu mare dreptate că, depășind cu prea mult din punct de vedere cultural media conaționalilor lui, Conta apărea dimpotrivă occidentalilor, dacă nu prea în urmă, în orice caz nu îndeajuns de corespunzător cu interesele lor spirituale.

În timp ce Conta lucra la cea de a treia operă a sa „Cercetări de metafizică materialistă”, politica îl absoarbe. Omul pământului, venit din popor, simte că o gravă primejdie pândește asupra țării. Soarta Basarabiei este în joc. Rusia își întinde asupra ei tendințe de anexare. Suntem în zilele Congresului dela Berlin. Vasile Conta coboară în câmpul politic. Este ales deputat. Ca atare, scrie în presă, vorbește dela tribuna camerei deputaților. Se ridică împotriva pretenției diplomației europene de a se extinde asupra evreilor dreptul de cetățenie de care se bucuraseră până atunci numai Românii. Dar evenimentele sunt mai mari decât el și se împlinesc împotriva voinței lui.

Totuși el s'a revelat ca o forță politică și spiritul realist al lui Ion Brătianu, celebrul constructor al României politice de astăzi, îl vrea în guvern pentru a înfăptui reînnoirea școlii naționale. În 1880, la 35 de ani, Vasile Conta este ministru al Instrucțiunii Publice. Ministru revoluționar, care vrea să refacă din temelii, după o viziune modernă și rațională, cu acel avânt radical pe care foarte adesea îl cunoaște Orientul când printr'un salt neașteptat voește să ție pasul cu Occidentul.

Forțele tradiției se ridică împotriva-i și politica realistă a lui Brătianu îl sacrifică mâniei populare. Între timp Conta este chemat să facă parte în calitate de jurist din Înalta Curte de Casație. Cu reînviată putere, el lucrează în aceste zile la ultima

8) I. A. Rădulescu Pogoneanu, Ueber das Leben und die Philosophie Contas (Leipzig) 1902).

9) B. Bădărău. — Un système matérialiste métaphysique au XIX siècle, La philosophie de Basile Conta, Paris. Les presses universitaires de France 1924.

10) Ediția operelor îngrijită de N. Petrescu, Cartea Românească 1922, pg. 13.

și cea mai semnificativă operă a sa „Bazele metafizicii”. Sănătatea însă nu-l mai susține. Într-o supremă încercare de a scăpa morții pleacă în Italia. Este prea târziu. Se reîntoarce în Țară în primăvara anului 1882, când moartea îl ajunge la 22 Aprilie.

Regretul acestui sfârșit prematur nu s'a stins nici astăzi în România. Ce ar fi devenit dacă ar fi trăit mai mult?

Nicolae Bagdasar încheie capitolul dedicat lui Conta în a sa „Istorie a Filosofiei române” cu observația că mulți alți gânditori cu renume universal nu ar fi astfel, cel puțin nu în aceeași măsură, dacă ar fi murit la vârsta la care a murit Conta¹¹⁾.

Sunt mulți aceia care nici astăzi nu se pot mângâia că acestui suflet mare i-a lipsit viziunea lui Dumnezeu.

Ni s'a întâmplat într-o zi să auzim dela una din aceste personalități următoarea afirmație: „Dacă ar fi putut să înainteze mai mult pe drumul său, neîndoios Conta s'ar fi întâlnit cu Dumnezeu”.

A murit tânăr și deaceia Dumnezeu i-a venit în întâmpinare.

Fără a-l cunoaște pe Dumnezeu, el totuși îl purtase înconștient în inima aprinsă de cea mai pură flacără a adevărului, și întotdeauna, cum a putut și cum i-au îngăduit-o timpurile, fără să știe, i-a slujit prin închinarea desăvârșită idealului cunoașterii pure.

II. Gânditorul.

Nu vom da aci o expunere amănunțită a filosofiei lui Conta, nu numai fiindcă aceasta ar depăși limitele studiului de față, dar și fiindcă cititorul o poate găsi în volumul „Istoria filosofiei române” de Nicolae Bagdasar.

În cele patru opere ale sale, Conta profesază un riguros monism materialist de tipul aceluia al autorilor adânciți de el, Büchner, Vogt, Moleschott, în acea climă spirituală creată mai ales de Auguste Comte și de Herbert Spencer. Büchner în deosebi l-a prețuit pe Conta, scriind chiar prefața pentru ediția postumă în limba franceză a „Teoriei undulației universale” îngrijită de Rosetti Tescanu¹²⁾.

În „Teoria fatalismului”, numită astfel cu o expresie de fapt puțin fericită din cauza imaginilor orientale pe cari în mod involuntar le recheamă, el expune o concepție riguros deterministă. Citez din ediția franceză spre a putea reperi în mod direct înșiși cuvintele lui Conta: „Dans cette étude, j'essairai de prouver que tous le phénomènes du monde, qu'ils soient physiques,

11) N. Bagdasar — Istoria Filosofiei Românești, Societatea Română de Filosofie, București 1941 p. 83.

12) La Alcan.

moraux ou intellectuelles sont réglés par des lois fixes et naturelles" 13).

Cuvinte limpezi, poziție bine definită și cunoscută, poziție filosofică pe care cititorul și-o poate reprezenta singur în toate amănuntele, chiar și fără să citească opera. De adăugat însă că, nu numai că el neagă semnificația filosofică problemei liberei arbitru, fie el uman sau divin, dar nu tolerează nici măcar „întâmplarea”. Cum au arătat criticii săi Scraba 14) și Bădărău 15), Conta se desparte, criticându-l, de Spencer, reelaborând în mod original teoria evoluției speciilor 16).

„...Il n'existe rien autre chose que la matière, laquelle se meut et se métamorphose dans le temps et l'espace jusqu'à l'infini en obéissant à des lois fatales dans tous ses mouvements et toutes ses métamorphoses" 17).

Dacă atari idei erau în acel timp obișnuite în Apus, pentru a putea fi profesate în România trebuia un anumit curaj. Și curajul coerenței când, cu dreptate sau nu, lovește în păreri universale acceptate și poziții stabilite de secole este întotdeauna o privilegiate întăritoare asemeni aerului curat al culmilor. Un monism atât de radical, cum ușor se observă a fi acesta, când ar fi îndejuns de adâncit, ar putea să-și piardă caracterul materialist și să se îndrepte spre un monism spiritualist, reînviat prin experiența pozitivistă și curățat de tot ceea ce discreditase vechiul spiritualism raționalist. Totuși de o atare revoluție în scrierile lui Conta nu este încă vreo urmă. Însemnările rămase asupra unui plan de expunere metafizică nu lasă să se întrevadă altă intenție decât aceea a unei noi reluări a schemelor sale cunoscute.

În anii de studiu îndârjit, în favoarea încheșării cugetării sale, Conta, cu toată acea extracție așa încăpățănată și puțin pozitivistă pentru metafizică, a fost în mod constant fascinat și absorbit în același timp de științele naturale. Științele „positive” erau pentru el sirenele ademenitoare cu cântec irezistibil: psihologia experimentală, care va exercita o atât de mare atracție după el asupra tineretului studios român prin laboratoarele germane în cari în deosebi se încheșea ea; fiziologia, în care, după părerea lui Scraba, pe care îl cităm fără a ne lua răspunderea afirmației 18), Conta ar fi făcut adevărate descoperiri asupra funcției creierului; sociologia înșfârșit. „Je crois aussi et pour tout dire, qu'il n'existe pas la moindre différence entre les lois qui régissent les phénomènes sociaux et celles qui régissent le monde

13) Paris 1897, Bruxelles-Mayolev Paris Germer Baillière, pg. 6.

14) G. D. Scraba: Vasile Conta, București, fără dată, totuși scrisă înainte de războiul 1914—18 judecând după prețul de pe scoarță.

15) D. Bădărău — op. cit. Paris 1924.

16) Capitolul al patrulea din opera „Teoria undulației universale” a fost publicat separat în 1888 la Iași sub titlul „Origina speciilor”.

17) Conta op. cit. pg. 6.

18) Scraba op. cit.

physique proprement dit: les unes et les autres sont exactes, inflexibles et, par conséquent, fatales" 19). În câmpul sociologic, România cu cercetătorii ei și-a câștigat un renume european. De altă parte, prin însăși structura sa etnică, geografică și istorică, ea posedă un material de studiu deosebit de interesant. Cine ar putea să nu-i dea dreptate lui Conta când, vorbind de arta de a legifera, exclamă: „Malheur aux peuples dont les législateurs seraient exclusivement guidés par les principes généraux du droit naturel, sans avoir égard aux circonstances particulières de chaque cas" 20). Empirism sănătos de pecete italiană și rinascimentală. Totuși la baza pozitivismului profestat și de Conta se află un echivoc. Un echivoc pe care Conta n'a isbutit să-l limpezască și anume că dacă experiența stă la baza oricărei cunoștințe și la fundamentul științelor, ea nu este suficientă însă să se explice pe sine însăși. Această experiență implică o problemă a cunoașterii pe care științele de departe de a o explica o dau ca rezolvată, și a cărei deslegare revine nu științelor, ci filosofiei. Filosofia începe așa dar acolo unde sfârșesc științele. Ca la toți pozitiviștii, și la Conta apare vigilență și conștiința „științei și a metodei", însă problema „științei" științelor, adică a filosofiei, nu este nici măcar resimțită ca presentiment, ca îndoielă care să se ridice să întunece acea priveliște limpede a realității pe care ei cred că o cuprind cu deșăvârșire sub privirea lor.

Veniți după Kant, par să nu fi învățat nimic din experiența criticismului. În realitate sunt nu numai precritici, dar nici măcar nu par să-și fi asimilat clasică experiență a empirismului anglo-saxon, de la Hobbes la Hume. Și pe terenul gnoseologic, pozitiviștii fac dovada slăbiciunii concepției lor. Emisă ipoteza unei concepții riguroase mecanică a cunoașterii, Conta observă că între mașini și om nu există decât această deosebire: „que nous avons conscience d'une partie de nos mouvements, tandis que les machines et les automates n'ont conscience de rien" 21). Asupra unei probleme atât de grave, nimic altceva decât aceasta. Constată și merge mai departe.

Spre deosebire de Hume, care nega în mod coerent posibilitatea unei filosofii distincte de științe, Conta profesează, asemenea celorlalți pozitiviști, celebra definiție de origină comtiană, fără a-i bănuî neîntemeierea.

„La philosophie n'est que l'ensemble des généralités de toutes les sciences, ces dernières étant le resultat de l'expérience" 22). Totuși Conta nu se saturează încheerii că în materie de filosofie nu trebuie să se mai vorbească de *adevăruri*, ci numai

19) Conta op. cit.

20) Op. cit., pg. 226.

21) Op. cit., pg. 196.

22) Op. cit., pg. 228.

de certitudini²³⁾. Dar chiar în însuși cuprinsul certitudinilor trebuie să distingem: toate sunt ipotetice și provizorii, însă unele ipoteze se întemează pe experiență, altele nu. Acelea cari se întemează pe experiență sunt certitudini cari implică o *convingere*. Ipoteza de Dumnezeu sau aceea a sufletului, pentru un Conta ar fi lipsite de această convingere de natură experimentală.

„Pour l'état des sciences, correspondant à notre état de culture, il n'y a que les hypothèses vérifiables par l'expérience qui nous soient nécessaires et même indispensables”²⁴⁾. Până și misterioasa activitate a „geniului” nu scapă acestei viziuni experimentale, ci este înțeleasă ca o prescurtare de experiențe cari în procesul obișnuit se întind mai mult în timp²⁵⁾.

O problemă care pasionează pe cercetătorul filosofiei pozitivistice este, fără îndoială, incongruența ațeluia care plecând dela experiență pretinde să mai găsească vreo menire filosofiei după ce critica lui Hume, plecând dela premise analoage, îi arătase imposibilitatea. Originea acestei stranii contradicții este poate de căutat în pretenția naivă de a reconduce la unitate imensa grămadă a faptelor elaborate științific. Această tendință de a satisface acea exigență care în Evul-mediu împinge spre construirea sumelor teologice și în epoca modernă spre aceea a marilor sisteme dela Spinoza la Hegel, se desfășurase dominatoare în mintea unui Comte și nu este de mirare că seducea pe tânărul Conta, a cărui spiritualitate, fără ca el să observe, abia se desprinsese de lumea medievală, care în mijlocul căreia trăia nu putea să nu exercite fie chiar în mod înconștient, o indiscutabilă înrăurire.

Această contradicție este foarte vizibilă și la Conta și, într'un anumit înțeles, constituie aspectul cel mai sugestiv al gândirii sale.

Nu ne vom ocupa aci de a doua sa operă „Teoria undulației universale”, în care o ipoteză științifică este luată drept o sistematizare filosofică. Nu ne vom ocupa nici la „Cercetările de filosofie materialistă”, cari în 1880 au apărut în Franța cu titlul de „Introduction à la Métaphysique”, operă care ni s'a părut doar o expunere elementară a ideilor lui Conta.

De notat printre autorii citați Vico; și întrebuintarea deosebită pe care Conta o dă ideii vichiene că religia se naște din teamă. În timp ce pentru filosoful spiritualist teama care a generat reprezentarea divinității, cea dintâi „fabulă” divină, a fost aceea teamă pe care oamenii singuri și-au creat-o, adică neliniștea conștiinței care plecându-se asupra ei însăși și comparându-se cu ideea perfectă de dumnezeire pe care o află în sine, înștiințează conștiința de iremediabila ei slăbiciune, pentru

23) Op. cit., pg. 214.

24) Op. cit., pg. 229.

25) Op. cit., pg. 222.

Conta, teama este spaimă, spaimă fizică. Spaima lupului în pădure, care desvoltându-se cantitativ, dă naștere religiei la animalele superioare. Faptul este același, dar în timp ce Vico l-a explorat din lăuntru, Conta îl observă numai din afară, ca fenomen.

Pentru încheerile noastre, interesul ni se va concentra asupra „Bazelor Metafizicii”. O trăsătură caracteristică a lui Conta este aspirația către metafizică. În „Bazele Metafizicii” el precizează conceptul pe care îl profesează despre ea. Citez din textul român: „(Metafizica), care ocupă vârful piramidei cunoștințelor... nu este știință propriu zisă decât în parte, în acest înțeles că ea începe investigațiunile sale în domeniul cunoștințelor propriu zise, și apoi în mod necesar le continuă în domeniul quasi-cunoștințelor”²⁶). Cititorul se găsește, pentru a spune astfel, înaintea teoriei crociene a pseudo-conceptelor. Înțeleasă însă în mod contrariu; încă o dovadă că extremele, într’un anumit sens, se ating. În mod coerent, cu aceste premize, Conta nu ezită să definească metafizica o „poezie științifică”, în care imaginația creează „semiadevărul” în chipul și cu ritmul cerute de necesitățile intelectuale ale gânditorului²⁷). Necesități subiective, psihologice, înrădăcinate totuși într-o necesitate a naturii lui, deci obiectivă. Ceeace îl duce pe Conta la afirmația că metafizicianul este în parte om de știință și în parte artist²⁸).

Mărturisim că aceste abateri dela ortodoxia materialistă și pozitivistă, aceste — dacă voim — incongruențe ale gânditorului, sunt acelea cari ne-au interesat mai mult, asemenea celor dintâi plante sfioase, cari rupând ghița iernii vestesc iureșul primăverii. „Am văzut mai sus — scrie Conta — că în toată activitatea noastră intelectuală se manifestă tendința de a reduce cunoștințele la unitate; că aceeași necesitate mentală care ne silește să grupăm sub o singură idee generală mai multe fapte particulare ne silește să cuprindem într-o singură concepțiune toate științele”²⁹). Oricât ar lupta omul de știință să învingă această tendință fantastică, nu va isbuti: ea se înfățișează continuu ca valul împotriva căruia luptă înnotătorul. Imaginea este a lui Conta.

Conta observă în sine un ferment de gândire nouă care constituie o piedică pentru a spune astfel în acea sistematizare ușoară și netedă proprie pozitivismului. Este vin nou în burdufuri vechi.

„Metafizica deci, contrariu cu ceea ce susțin unii pozitiviști, se impune oricărui cugetător ca o necesitate intelectuală. Aceasta nu însemnează însă că adevărurile aflate de metafizică ni se impun cu același grad de certitudine cu care ni se impun acele

26) Minar, pg. 536.

27) Minar, pg. 538.

28) Minar, pg. 539.

29) Minar, pg. 539.

aflăte de științele particulare: căci cu cât ne depărtăm de constatarea directă a simțurilor noastre, și cu cât ne înălțăm de la adevăruri particulare la cele generale, cu atât cunoștințele ce căpătăm devin mai puțin evidente, mai puțin certe³⁰⁾. Sunt acestea afirmațiuni cari par — e drept — să răpească orice valoare filosofică metafizicii, dar cari totuși reprezintă o strămutare ideologică de pe acel plan pozitivist pe care Conta crede că se mișcă încă.

Dacă este vreun punct de vedere nou în chipul în care ne-am străduit să-l citim pe Conta, este acesta: a regăsi sub acea aparentă siguranță, lipsită de adevărată originalitate, a unui plan pozitivist, copiat de pe scheme celebre, frea-nău-unei vieți noi înfățișată mai mult de incertitudine și de incongruențe; pline totuși de posibilități de dezvoltări viitoare. Ochiului cercetătorului occidental îi puteau apărea drept aspecte negative, dar ele nu erau astfel. Fără îndoială, un empirist mai dibaci putea să suradă citind de pildă pasagiile în cari Conta afirmă că eul ia cunoștință de sine grație existenței unei lumi exterioare³¹⁾ dogmatic afirmată, sau mai rău încă, atunci când vorbește de obiecte externe drept cauză a cunoașterii noastre³²⁾.

Aspecte ale unei elaborări încă insuficiente ale gândirii empiriste, cari constituiesc totuși un prețios element de orientare în prețuirea unei gândiri care trădează orientări mai diferite și mai adânci decât acelea cari apar la suprafață. Văzută din acest punct de vedere, experiența filosofică a lui Conta pare să se încheie într'un fel de naufragiu, într'un fel de faliment, care însă în ochii noștri constituie un înalt titlu de merit, deoarece indică în mod limpede o nouă cale de dezvoltare a gândirii, trecută prin experiența pozitivistă. Poate cu timpul Conta, urmând orientarea spiritului european ar fi atins conștiința critică a acestor probleme și ar fi atins astfel o adevărată originalitate de gândire. Dar lucrurile s'au întâmplat altfel. Rămânând la operele pe cari le putem judeca, această depășire critică nu pare să fie atinsă. Este aci o nemulțumire spirituală care se traduce în termeni psihologici. Conta nu a rămas mulțumit de acea filosofie a sa limpede, dar aridă și dezolată. În marea mașină a universului el s'a simțit și singur și sufletul lui și-a cântat „funereo canto”. Sufletul său sensibil și neliniștit cunoaște dulceața versului înțeles ca solitară mângâiere a unui suflet nobil, iar nu ca o exhibiție literară. O singură dată, el a publicat o lucrare literară în „Convorbiri literare” în 1877: opt versuri scurte, revelatorii.

Timpul ca un torent irezistibil — primele viziuni ale copilăriei — târăște totul cu sine în vârtoarea-i fără încetare.

30) Minar, pg. 540.

31) Minar, pg. 539.

32) Minar, pg. 553.

Timpul fuge împingându-ne către mormântul în care ființa noastră se anulează. În viziunea abisală pare să se liniștească spiritul contemplator al poetului: înspăimântătoare măreție a nimicului. Oh, Nimic, cât ești de mare!

Dar ce gândea despre artă acela care se încălzea de asiduitatea gândirii în poezie?

Artă pentru Conta, care în orice problemă se adresează experienței, este o realitate iluzorie. El simte totuși că nu o poate cuprinde printre mirajii, împreună cu fata morgana și cu fenomenele asemănătoare studiate de fizică, și deaceia îi face, tot în cuprinsul lor, un loc aparte și o caracterizează ca iluzie voluntară, din aceea cari constituiesc fericirea noastră cea mai mare³³). Constatarea aceasta de o valoare psihologică, care face să i se ierte lui Conta o estetică cu adevărat aridă și mecanică într-o epocă care avea totuși la îndemână *Scienza Nuova* a lui Vico și *Critica judecării* a lui Kant. „Artă trebuie să trezească în minte imaginea unui lucru care nu se află în lumea reală și către care totuși, în mod mai mult sau mai puțin conștient, se îndreaptă dorința noastră”³⁴).

Ca întreaga sa filosofie, și estetica sa se mișcă într'un labirint obscur, deoarece se mișcă într'o lume naturalistică de obiecte, fără să se libereze plutind în viziunea superioară și spirituală a subiectului.

Totuși, spicuiind printre însemnările lui, regăsim cugetări cari sunt notări rapide ale problematicei sale mereu trează. Pentruce — se întreabă el — morala și estetica nu pot fi tratate cu metoda științelor naturaliste? Dar filosoful nu găsește răspunsul și până la sfârșit se rezumă la o viziune empirico-subiectivă, este dus în aceea infundătură în care sfârșește orice falsă estetică, și răspunde: pentrucă frumosul este ceeace ne place în mod subiectiv³⁵).

Dar altă dată, o cugetare, în fragmentaritatea ei elocventă, luminează ca un fulger neliniștea spiritului său: „Cele mai frumoase zile din viața noastră sunt acele, pe care le înmormântăm în cripta amintirilor”³⁶).

Zilele moarte, zilele cari în empiricitatea lor n'au avut nimic deosebit sau chiar au fost pline de dureroasă neliniște, dar cari strălucesc în amintire re trăind într'o neașteptată transfigurare. Intocmai ca în misteriosul proces al artei. Acesta este timpul pierdut și așa de minunat regăsit de Proust, misterioasa preschimbare a realului și crearea valorilor care ne introduc în lumea spiritualității. Conta era cetățean al acestei lumi spirituale, călăuzit fiind nu de inteligența critică, ci de noblețea sufletului său.

33) Minar, pg. 569.

34) Minar, pg. 571.

35) Minar, pg. 35.

36) Minar, pg. 36.

Spre a încheea, putem să ne formulăm astfel judecata. Însemnătatea lui Conta trebuie să fie căutată pe planul culturii românești, unde ea este în adevăr din cele mai covârșitoare. Pionier și întemector al unei culturi științifice, însuflețitor de viață și de faptă, putem să spunem chiar, un erou.

De asemeni, interesul său cultural pe planul european și universal, nu poate fi pus la îndoială. Acest interes va crește și mai mult pe măsură ce se va desvolta în viitor cultura filosofică românească, care vede în Conta inițiatorul ei.

Privit printr'un punct de vedere științific, el ne apare un epigon al pozitivismului stăpânitor atunci, deși întâmplările vieții sale îi conferă un alt relief istoric decât acela al unui pozitivist oarecare pur și simplu.

De altfel, cum s'a văzut în operele sale, se întrevește chiar o nemulțumire care vestește revizuirea critică, pe care o vor înfăptui alții.

Mai mult decât prin opere scrise, Conta trăește prin viața și prin pilda lui.

Aceasta explică că deși foarte cunoscut, popular chiar, în România, Conta nu este prea citit.

Un foarte distins cercetător român ne-a mărturisit-o cu toată sinceritatea. Sinceritate pentru sinceritate: noi, care tocmai sfârșisem lectura operelor lui Conta, am răspuns că nu ne mirăm. Orice gânditor serios român este întrucâtva Conta. Nu mai are nevoie să-l caute în cărți, fiindcă îl poartă cu sine, cu neliniștile lui, cu acea minunată aviditate de a cunoaște. De aceea Conta, mort cu atâția ani în urmă, este astăzi mai viu ca oricând.

GIOVANNI VILLA

Traducere de Tatiana Popescu-Ulmu

RAPORTUL DINTRE RELIGIE ȘI FILOSOFIE

Raportul dintre religie și filosofie formează una dintre cele mai însemnate probleme pe care le-au pus atât teologia cât și filosofia. O întâlnim în tratatele de dogmatică; mai des în cele de apologetică; dar este aproape nelipsită în introducerile în filosofie și nu cred să existe vreun adevărat filosof care să nu se fi întrebat cum poate conviețui filosofia cu religia sau teologia. D. profesor Mircea Florian, care a închinat acestei probleme cel mai larg studiu ce există la noi în țară, spune că întrebarea cu privire la raportul dintre religie și filosofie este „cea mai delicată, cea mai răscolitoare de pasiuni și cea mai desbătută” întrebare din câte există¹⁾. Delicatețea problemei stă în aceea că atât imboldul religios cât și năzuința filosofică sunt două adânci realități sufletești și tind spre scopurile cele mai înalte, iar felul cum se desleagă această problemă are urmări hotărâtoare nu numai pe plan teoretic, ci și în ordinea practică, religioasă, morală, socială etc. În cele ce urmează, voi încerca o scurtă prezentare istorico-critică a problemei, sfârșind cu câteva considerații asupra raportului dintre teologia ortodoxă și filosofie.

În Grecia antică, filosofia s'a dezvoltat în destul de mare libertate, neîntâmpinând din partea religiei o reală rezistență. Chiar condamnarea lui Anaxagora și aceea a lui Socrate, deși s'au făcut și în numele religiei, alte cauze erau mai importante decât religia. Căci religia Grecilor antici nu avea un sacerdoțiu organizat și nu avea dogme precise, ci numai rituri, acte exterioare, a căror interpretare rămânea liberă. Miturile, legendele, multe și pline de nerozii, imorale uneori, erau crezute numai pe jumătate sau deloc. Zeilor li se atribuiau însușiri și slăbiciuni prea omenеști pentru ca să nu stârnească ironiile destul de cu-

1) Mircea Florian. *Antinomiile credinței, Religie și Filosofie*, București, 1936, p. 3. Vd. și studiile I. P. S. Mitropolit Irineu Mihăloescu: *Raportul dintre teologie și metafizică*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. XXVI, 1902, nr. 4, p. 401-420, și *Teologia și Filosofia*, în rev. „Studii Teologice”, an. V, 1934-1936, p. 61-89, și extras.

noscute ale unui Xenofan sau împotrivirea unor filosofi ca Anaxagora sau Protagora. Așa s'a făcut că filosofia antică s'a dezvoltat relativ liberă în sânul religiei și chiar favorizată de mitologia populară, din care marii filosofi au căutat să extragă partea rațională, care se putea integra în sistemele lor. Dar, deși se născuse în parte din religie, „filosofia a început, firește, să-și renege și să-și bată mama”, cum se exprimă Emile Boutroux¹⁾. Este cazul eleaților, al atomiștilor, al epicureilor. De sigur, un Platon, un Aristotel, au avut o înaltă considerație pentru religie, dar urmașii lor n'au avut toți aceeași atitudine. Frumoasa doctrină a lui Platon și-a schimbat înfățișarea în așa numita *Academie* ieșită din învățătura sa. Xenocrate și Carneade au contribuit în deosebi la această schimbare. Stoicii, deși materialişti în concepția lor despre lume, erau totuși favorabili religiei și aceasta formează una din curiozitățile filosofiei antice. Neoplatonicii, mai mult încă decât stoicii, s'au arătat favorabili religiei, dar au dus o luptă aprigă împotriva creștinismului, în numele religiei păgâne. În fine, cinicii au fost adversari hotărâți ai religiei.

Trecând astfel repede peste numeroasele școli și sisteme filosofice ale antichității, din analiza amănunțită a cărora s'ar fi desprins de sigur mai limpede raportul dintre religie și filosofie în lumea precreștină, să vedem acum ce fel se prezintă problema noastră în epoca patristică și medievală.

Se spune de obicei în cărțile de filosofie că apariția creștinismului a fost dezastroasă, fatală chiar pentru filosofia antică. Aducând o concepție despre lume și viață diametral opusă cugetării grecești, creștinismul ar fi dat filosofiei o lovitură drept în inimă, în urma căreia filosofia a mai agonizat câțva timp și apoi a decedat. Părerea aceasta nu este însă decât în mică măsură întemeiată. Căci începuturile creștinismului coincid cu decadența filosofiei păgâne, decadență care își avea cauzele sale, independent de înrăurirea creștinismului. În secolele I și II după Hristos nu se văd pe orizontul filosofic adevărați mari filosofi. Sub înrăurirea spiritului roman, preocupările filosofice începuseră să se învârtască în jurul unor probleme de morală și anume de morală individuală. Neoplatonismul, cu Plotin, Porfiriu, Iamblic și Proclu, a încercat, e drept, să dea un nou avânt cugetării filosofice, dar neoplatonismul, ca și alte curente filosofice asemănătoare din acea vreme, a luat naștere sub imboldul creștinismului. Prin urmare, chiar dacă n'ar fi izbucnit creștinismul, popoarele lumii vechi n'ar mai fi putut da mare lucru în materie de filosofie.

Trebue totuși să recunoaștem că unii dintre Sfinții Părinți ai Bisericii creștine n'au privit cu ochi buni filosofia. Printre

1) Emile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Flammarion, 1908, p. 2.

aceștia cităm pe teologii apuseni Tertullian, Lactantiu și Arnobiu. Tertullian în deosebi găsea expresii tari pentru a înfrunta pe filosofi, pe care îi numea „patriarhii ereticilor”¹⁾. Și Sfântul Ioan Gură-de-Aur era încredințat că doctrina creștină este mult superioară filosofiei și nu are trebuință de aceasta din urmă pentru a i se stabili autoritatea. Citirea filosofilor, spunea el, poate aduce unele foloase, dar ea este în general primejdioasă și nici pe departe nu poate să descopere adevăruri înalte ca acelea descoperite de Dumnezeu unor oameni simpli²⁾.

Aș putea cita și alți Sfinți Părinți și scriitori bisericești care își manifestă cu mai multă sau mai puțină vehemență împotrivirea față de filosofie. De aici însă nu se poate trage regula că în epoca patristică a fost un războiu crâncen împotriva filosofiei în general, în numele adevărului revelat. Creștinismul cuprindea din ce în ce mai mult clasele superioare ale societății, cărora trebuia să le fie prezentată învățătura creștină potrivit înțelegerii unor oameni ce-și făcuseră pregătirea intelectuală în școlile filosofilor. Apoi, creștinismul era pus în situația de a se apăra împotriva persecutorilor și dușmanilor săi de orice fel, cu care trebuia să ducă lupta pe propriul lor teren, adică pe teren rațional și filosofic. Mai ales că unii dintre cei mai primejdioși dușmani ai creștinismului erau filosofi. În al treilea rând, reprezentanții Bisericii trebuiau să lupte împotriva gnozei necreștine, pe care n'o puteau combate mai bine decât opunându-i o gnoză creștină, adică o speculație filosofică creștină. În fine, mulți dintre Sfinții Părinți, și nu dintre cei mai puțin importanți, frecventaseră școlile filosofice înainte de a deveni creștini și, firește, veneau în creștinism cu deprinderea sufletească a speculației și cu o înțelegere largă pentru bunurile spirituale dobândite de filosofie numai cu puterile minții omenești³⁾.

Iată o serie de motive care au făcut ca creștinismul să nu rămâne închis și dușmănos față de filosofie, ci să și-o apropie cu prudență și s'o folosească în sistematizările sale dogmatice și în luptele sale împotriva necredinței.

Mai ales că Sfinții Părinți nu puteau să nu observe că în afară de o sumedenie de rătăcirii, filosofia păgână ajunsese în deosebi prin Platon și Aristotel la unele adevăruri înalte care concordau cu doctrina creștină. Demiurgul din cartea lui Platon numită *Timeu* seamănă mult cu Dumnezeuul creștin, iar felul cum vorbea Platon despre nemurirea sufletului convenea de minune creștinilor. Tot asemenea, Aristotel avea unele afirmațiuni cu adevărat înalte despre Dumnezeu când îl definea ca act pur, rațiune a rațiunii, principiu al mișcării din lume, perfecțiune

1) *De anima*, Migne, P. L., t. 2, col. 692.

2) *Omiliu la epistola I către Corinteni*, Migne, P. G., t. 61, col. 58, 59, 62, 75, 83.

3) Vd.: Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931, în special p. 162-171.

supremă către care lumea este atrasă printr'o dorință irezistibilă. Asemănarea dintre unele principii ale filosofiei păgâne și doctrina creștină a făcut pe reprezentanții Bisericii să se gândească la „revelația naturală”, în baza căreia mintea omenească, chiar lipsită de lumina revelației supranaturale, ajunge să descopere unele adevăruri cu privire la existența și atribuțiile lui Dumnezeu. Aceeași asemănare a inspirat Sfântului Iustin Martirul și Filosoful — adică primului filosof creștin în adevăratul înțeles al cuvântului — teoria sa despre *Logos*, teorie care formează punctul central al sistemului său de filosofie creștină. Teoria logosului, așa cum o găsim la Sf. Iustin, este clădită pe un temei platonico-stoic. Rațiunea divină sau Logosul a existat în Hristos în toată plinătatea, însă fiecare om participă într'o oarecare măsură la Rațiunea divină, la Logos. Fiecare om are în sine un sămbure de adevăr care-i luminează mintea, un germe din acel λόγος σπερματικός. Deci fiecare om participă la esența divină a Logosului. În măsura în care cineva participă la Logos, în aceeași măsură ajunge să cunoască adevărul. Prin Hristos, creștinii au cunoscut adevărul deplin, dar și înțelepții lumii antice au cunoscut o parte de adevăr. O parte numai și nu în chip limpede. Ceea ce au cunoscut ei este fragmentar și neclar, dar nu opus cunoașterii întregi și limpezi, obținută tot de la Verbul divin, însă ca o favoare specială, prin harul divin. De aceea, spune Sf. Iustin, „câte s'au spus bine de către toți (filosofii) sunt de ale noastre, de ale creștinilor”¹⁾.

Este ușor de înțeles că o teorie ca aceasta, pe care și-au însușit-o și alți Sfinți Părinți, a înlesnit încă mai mult apropierea dintre cugetarea creștină și filosofia păgână. Sfântul Iustin însuși, care colindase pela toate școlile filosofice, la stoici, la peripateticieni, la pitagorei, la platonici și în fine poposise în creștinism ca la singura și adevărata filosofie, nu și-a părăsit toată viața haina specială de filosof, ba s'a mândrit chiar cu numele de filosof, considerându-l drept un titlu de noblete. El nu avea însă aceeași considerație pentru toți filosofii. Adevărați filosofi erau pentru el numai platonicii și stoicii, în vreme ce pe epicurei îi ironiza în tot felul²⁾.

Cu Clement Alexandrinul, problema raporturilor dintre creștinism și filosofie devine mai limpede. Gânditor profund, cu o vastă pregătire filosofică și teologică, el și-a pus din plin această problemă. În *Stromatele* sale, el arată care era pe vremea sa atitudinea față de filosofie în cercurile creștine. Unii o respingeau, socotind-o ca perimată, alții o socoteau incapabilă

1) *Apologia II-a*, Migne, P. G., t. 6, col. 465.

2) O părere a Sfântului Iustin, împărtășită și de alți Sfinți Părinți, este aceea că filosofilii păgâni au făcut împrumuturi ilicite de la Moise și proorocii Vechiului Testament. Această părere nu este întemeiată.

de a descoperi adevărul, ca una ce era fiica inteligenței omenеști. Alții o socoteau ca emanând dela diavolul. Clement Alexandrinul are cu totul altă părere. După el, originea filosofiei este la Dumnezeu. Fie că a provenit din confidențele făcute de îngeri femeilor de care se îndrăgostiseră, fie că se datorește furturilor făcute din cărțile Vechiului Testament, fie că a fost dobândită pe cale naturală sau prin inspirație divină, filosofia își are în ultimă analiză originea la Dumnezeu. Ce rol are filosofia în economia mântuirii? Ca niciun alt Sfânt Părinte sau scriitor bisericesc din secolul III, Clement acordă filosofiei un rol providențial în economia mântuirii. Ea a avut același rol pe care l-a avut și Vechiul Testament: acela de a conduce la Hristos. „Filosofia, spune el, a fost dată Greșilor ca un fel de *Testament*, spre folosul lor, care trebuie să le servească de treaptă pentru a se ridica la Filosofia după Hristos”¹⁾. Creștinii pot folosi filosofia nu numai ca instrument pentru analiza credinței, pentru prezentarea limpede și apărarea adevărului creștin, ci pot împrumuta din filosofie chiar un număr de adevăruri, întrucât acestea vin tot dela Dumnezeu, tot dela Cuvântul, dela Logos, sau Rațiunea universală. Gnosticul creștin, împrumutând dela filosofie forma dialectică și chiar un fond de adevăruri, este ferit de greșeli, ca unul ce este călăuzit de lumina ce s’a arătat prin Hristos și care luminează toate.

Dacă dela Clement Alexandrinul trecem la discipolul său, la marele său discipol Origen, observăm mai puțin entuziasm pentru filosofie. Origen vrea să fie în primul rând teolog, nu gnostic creștin²⁾. De altfel Clement se extinsese atât de mult asupra raportului dintre creștinism și filosofia păgână, încât lui Origen nu-i mai rămânea decât să pună în practică principiile înaintașului său, adică să folosească din filosofia păgână ceea ce se putea folosi. Unul dintre motivele principale pentru care Origen nu privea filosofia cu prea multă simpatie era faptul că între învățătura filosofilor și purtarea lor și a discipolilor lor nu era deplină concordanță. Propovăduiau principii înalte dar nu se conformau lor. Insuși Platon, deși ajunsese la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, a adus jertfă zeiței Artemis. Totuși, Origen era un adânc cunoscător al filosofiei și un mare admirator al lui Platon.

Trebuie să venim însă la marii Cappadocieni și la Fericitul Augustin pentru a vedea precizându-se raporturile dintre teologia creștină și filosofie. Este adevărat că Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz sunt mai degrabă teologi decât filosofi. Dar pregătirea lor filosofică și științifică este incontestabilă. Sf. Vasile cel Mare studiase, pe lângă filosofie, și medicina, iar

1) *Stromata* VI. cap. 8, Migne, P. G., t. 9, col. 288-289.

2) Vd.: M. J. Denis, *La philosophie d'Origen*, Paris, E. Thorin, 1884, p. 25-26.

scrierea sa intitulată *Exaïmeron*, în care comentează pe larg referatul despre crearea lumii în șase zile, este prima încercare de armonizare a credinței creștine cu științele naturale. Ea dovedește cât de familiarizat era Sf. Vasile cel Mare cu științele vremii sale. Ocupându-se de probleme științifice, el un om al Bisericii, deschidea speculației creștine un câmp de activitate care până atunci se părea închis. În același timp, se preciza că învățătura creștină este liberă față de fizică, mai presus de aceasta și deci nu va fi amenințată de fizică în conținutul său doctrinal, cum observă Gilson și Böhner, doi dintre cei mai competenți istorici ai filosofiei creștine¹⁾. Felul cum înțelege Sf. Vasile cel Mare raportul dintre creștinism și cultura vremii sale se vede de altfel lămurit din celebra sa *Cuvântare către tineri*, în care recomandă un criteriu moral și religios în alegerea lecturilor din autori profani.

Sfântul Grigorie de Nazianz, patronul Facultății de Teologie din București, ne poate servi drept călăuză pentru a ne orienta în problema raporturilor dintre teologia creștină și filosofie. La el nu vom întâlni nici entuziasmul față de filosofie al lui Clement Alexandrinul sau, cum vom vedea îndată, al sfântului Grigorie de Nissa, dar nici adversitatea hotărâtă a lui Tertulian. Mai mult teolog, orator și poet decât metafizician, Sf. Grigorie de Nazianz cunoștea totuși adânc filosofia, cea platonice în deosebi, în ale cărei forme a știut să toarne cu o deosebită măiestrie conținutul doctrinei creștine²⁾. Când, în celebrele sale *Cuvântări teologice*, vorbește despre sufletul rațional atribuit Mântuitorului Iisus Hristos sau când vorbește despre „chipul lui Dumnezeu în om” și despre „asemănarea omului cu Dumnezeu”, nu este greu să întrezărim principiile platonice adaptate doctrinei creștine. Tot asemenea, formularea principiului atât de ortodox al „îndumnezeirii omului” i-a fost înlesnită de filosofia neoplatonică. La fel cu alți gânditori creștini dinaintea sa, Sf. Grigorie de Nazianz socotește că în filosofia păgână sunt unele adevăruri asemănătoare cu cele creștine. Pe lângă aceasta, filosofia prezintă și o utilitate practică, servind la disciplinarea moravurilor. Pilda cea mai bună era morala stoică, pentru care Sf. Grigorie de Nazianz avea o mare admirație. Și, în general, el recomandă științele profane și în deosebi filosofia, pentru că acestea sunt ajutoare științelor divine, pregătesc spiritul pentru înțelegerea scrierilor sfinte. Cu toate acestea, în grija sa pentru sufletul păstorilor săi, marele ierarh combate cu vehemență sofismul și falsul raționalism din vremea sa. Iar când este vorba să de-

1) E. Gilson u. Ph. Böhner. *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, T. Schöningh, 1937, p. 87.

2) Vd.: E. Fleury. *Hellénisme et Christianisme, Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, Beauchesne, 1930, în special cap. III, „La culture de Grégoire de Nazianze”.

monstreze superioritatea doctrinei creștine față de filosofie, nu ezită să se războiască chiar și cu Platon, pe care în fond îl admira foarte mult¹⁾.

Dacă trecem la al treilea mare Cappadocian, la Sf. Grigorie de Nissa, avem de a face cu un adevărat filosof creștin, cu un metafizician, cel mai speculativ Sfânt Părinte din secolul IV, care îmbină armonic doctrina creștină cu speculația filosofică. Năzuința sa este aceea de a arăta că credința și rațiunea nu se opun între ele. *Marele cuvânt catehetic* este o sinteză doctrinală în care doctrina creștină îmbracă formele clare, ordonate ale filosofiei. Din filosofie a primit Sf. Grigorie de Nissa gustul definițiilor limpezi și al clasificării metodice. Înfrăurirea platonică și cea neoplatonică asupra sa sunt covârșitoare. *Dialogul despre suflet și înviere* este un fel de *Phaidon* creștin. Dar asemănarea formei nu trebuie să ne inducă în eroare asupra fondului, care rămâne creștin.

Cel care însă, în această vreme, pune în toată amploarea ei problema raporturilor dintre credință și rațiune și deci dintre religie și filosofie, este Fericitul Augustin, acest mare filosof creștin, care pentru direcțiunea platonică a filosofiei creștine este aceea ce va fi mai târziu Toma de Aquino pentru direcțiunea aristotelică a acestei filosofii. Filosofia platonică și mai ales neoplatonismul au înrăurit, cum am văzut, în chip deosebit cugetarea aproape tuturor Sfinților Părinți și scriitorii bisericești din epoca patristică. Prin Augustin însă neoplatonismul capătă o prelucrare în stil mare, integrându-se cugetării creștine, așa cum se va integra misticei creștine prin Dionisie Areopagitul. La Fericitul Augustin, teologia și filosofia nu sunt tot atât de distincte cum vor fi mai târziu la Toma de Aquino. El dă întâietate credinței, dar nu este împotriva rațiunii. Un om care a făcut atât de mult uz de rațiunea sa nu putea să fie un adversar al rațiunii. Fără ajutorul rațiunii, spune Augustin, n'am fi fost în stare să înțelegem nimic din scrierile sfinte. Dumnezeu, care ne-a dat rațiunea ca să ne deosebim de animale, nu poate să urască rațiunea. Pornim dela credință pentru a ajunge la cunoștință, *credo ut intelligam*, dar cunoștința trebuie să fie rațională și trebuie să căutăm a o face din ce în ce mai rațională. Toate lucrurile din lume au un temei rațional și noi suntem datori să căutăm din ce în ce mai stăruitor pentru a pătrunde rațiunea lucrurilor. Augustin însă se ridică împotriva rațiunii mândre, încrezute, care nu-și recunoaște proveniența sa dela Dumnezeu. Trebuie să observăm însă că rațiunea, în înțelesul pe care i-l dă Augustin și toți gânditorii creștini platonizanți, nu este rațiunea pur naturală a filosofilor necreștini sau a filosofiei tomiste, ci rațiunea înrudită de aproape cu Dumnezeu,

1) *Scrisoarea XXXI către Philagrius*, Migne, P. G., t. 37, c. 68.

participând la însăși natura rațională a lui Dumnezeu. Dumnezeu este în ultimă analiză acela care garantează veracitatea cunoștințelor noastre¹⁾.

De sigur, nu putem părăsi epoca patristică, urmărind problema ce ne preocupă, fără să ne oprim un moment și la Sf. Ioan Damaschin, care este normativ pentru noi în marile probleme ale filosofiei creștine și deci și în ce privește atitudinea pe care trebuie să o avem față de filosofie. Pentru că în opera Sfântului Ioan Damaschin se armonizează direcțiunea platonizantă — evident precumpănitoare în filosofia creștină patristică — cu direcțiunea aristotelicizantă — mai puțin accentuată, dar totuși existentă. La fel cu majoritatea străluciților săi înaintași, Sf. Ioan Damaschin ia ce este bun din filosofie, ce convine sintezei sale teologice și ce-i servește pentru apărarea credinței: „Să cercetăm, zice el, și scrierile înțelepților păgâni, poate vom găsi și la ei ceva bun de învățat și vom culege de acolo, ceva folositor sufletului. Căci orice meșteșugar are nevoie de anumite lucruri pentru înfăptuirea celor ce are de făcut. Trebuie ca regiului să-i slujească anumite servitoare. Să primim deci învățăturile care servesc adevărului și să respingem impietatea care tiranizează învățăturile cele rele. Să nu ne folosim rău de ceea ce este bun; să nu abuzăm de arta cuvintelor în vederea înșelării celor mai simpli. Ci chiar dacă adevărul nu are nevoie de sofisme felurite, să ne folosim de ele cel puțin pentru combaterea celor care se luptă pentru rău și pentru combaterea științei celei false²⁾. Iată deci, fixată lapidar, atitudinea ortodoxă față de filosofie. Luăm din filosofie ce ni se pare bun, adevărat, în concordanță cu adevărul revelat. Respingem ce ni se pare rău, vătămător. Nu abuzăm de filosofie, de dialectică, în expunerile noastre, riscând astfel să distrugem caracterul de adevăruri religioase al dogmelor, dar trebuie să ne folosim de dialectică. În felul acesta, ferim ortodoxia de alunecări periculoase, rămânând totuși binevoitori, primitivi, deschiși față de tot ce poate realiza bun mintea omenească în eforturile sale de a găsi adevărul.

Să vedem acum, care este, în linii generale, raportul dintre teologie și filosofie în evul mediu. Poate că ar trebui să ne întrebăm mai întâi dacă a existat într'adevăr filosofie în evul mediu, fiindcă s'a spus multă vreme că în această epocă n'a existat filosofie, ci numai teologie. Și acum se mai întâlnesc cărți în care se vorbește despre evul mediu ca despre o „noapte de o mie de ani”, în care n'a mai fost cu puțință ca cineva să încerce o explicare rațională a lumii și a vieții. Legenda aceasta a întunecatului ev mediu a fost spulberată de savanți cercetători

1) Vd.: Dr. Albert Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz. 1841, p. 302-315.

2) *Izvorul cunoștinței*, Migne, P. G., t. 94 col. 532.

ca Ehrle, Grabmann, Baumgartner, De Wulf, Gilson și alții, care au arătat cât de intense și variate au fost preocupările filosofice ale evului mediu. Cugetarea filosofică nu și-a întreprins cursul în cei o mie de ani, ci numai s'a îndreptat în deosebi spre anumite probleme în legătură cu religia, datorită faptului că întreaga cultură medievală era strâns legată de Biserică. Și dacă filosofia era într'adevăr controlată de teologie, nu trebuie să exagerăm înțelesul acestui control. Vechea formulă, după care în evul mediu filosofia era „servitoarea teologiei”, trebuie înțeleasă mai degrabă în sensul de colaborare a teologiei cu filosofia. Dar, oricum, faptul că în evul mediu teologia a exercitat un control asupra filosofiei nu îndreptățește pe nimeni astăzi să-și însușească întru totul răutățile debitate pe seama scolastice de unii urmași mai apropiați ai acestei epoci și transmise filosofiei secolelor XVIII și XIX de Rablais, Bacon, Locke și alții. Încă de acum o sută de ani, un mare istoric al filosofiei, Heinrich Ritter, spunea că creștinismul în general și teologia medievală în deosebi au exercitat asupra filosofiei o înrăurire mai degrabă folositoare decât vătămătoare. Popoarele care au apărut în istorie, înlocuind pe cele vechi, „nu întruneau condițiile necesare pentru dezvoltarea cugetării filosofice. Ca popoare tinere, arătau de sigur o mare curiozitate științifică și filosofică, dar războaiele neconținute, nestabilitatea politică și socială, procesul de omogenizare a populațiilor stăpânitoare cu cele băstinașe, nu erau prielnice pentru înflorirea filosofiei. „Trebuie să mulțumim creștinismului”, spune Ritter, nu numai că a procurat acestei epoci o punte de trecere între trecut și prezent, pe lângă religiunea pe care o aducea, dar și pentru că a conservat câțiva germeni din vechea cultură științifică și pentru că a păstrat pentru vremurile următoare un îmbold spre gândirea filosofică”¹⁾. Și, mai departe, rezumându-și constatările, Ritter, adaugă: „Trebuie să recunoaștem, credința Bisericii creștine n'a împiedecat deloc în mod real filosofia; ea nu a redus-o la o pură sclavie; ci mai degrabă a călăuzit-o, a lărgit domeniul acesteia, a fost pentru ea un sprijin și o prețioasă sfătuitoare. În fine, credința a făcut ca filosofia să se regăsească pe sine în învățăturile creștine. Respingând deci acuzațiile care au fost aduse cu parțialitate contra creștinismului și contra influenței sale asupra filosofiei, noi susținem dimpotrivă că religia creștină nu numai că n'a exercitat asupra filosofiei o influență negativă, ci i-a dat mai degrabă un nou avânt, propunându-i noi probleme și cerându-i o investigație nouă și mai adâncă”²⁾.

Așa vorbește un cunoscător și un om care nu este stăpânit de prejudecăți împotriva creștinismului. Cu unul ca el suntem

1) H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Hamburg. Fr. Pertes, 1841, erster Theil, p. 30.

2) H. Ritter, op. cit., p. 35.

departe de cei care nu văd în epoca patristică și medievală decât „fanatismul religios” și persecuțiile îndreptate de creștinism împotriva filosofilor rebeli¹⁾. Că au fost ciocniri între filosofie și teologie în această epocă și chiar mai târziu, nimeni n’o contestă. Procesul dintre știință și filosofie de-o parte și teologie de altă parte își are părțile sale delicate, dar am putea spune că numai pentru romano-catolicism și pentru protestantism la începutul său. Nu trebuie să uităm însă că și filosofii s’au arătat neîndurători față de religie atunci când le-a stat în putință să-și arate vrășmașia. Mă refer în deosebi la filosofii secolului al XVIII-lea. Nu voiu stărui asupra acestui mult debătut proces, ci voiu spune numai că, dacă în Biserica ortodoxă nu s’au văzut persecuții în stil mare îndreptate împotriva filosofilor, s’au văzut în schimb teologi și gânditori creștini ortodocși rătăcind prin țările Europei, alungați din pravoslavnică Rusie de reprezentanții unei anumite filosofii, și s’au văzut mii și mii de martiri ai credinței, gătuți în numele științei și filosofiei fără Dumnezeu. Așa că ar fi bine să nu se mai insiste prea mult asupra „fanatismului” Bisericii creștine și asupra piedicilor pe care le-ar fi pus dezvoltării filosofiei în epoca patristică și medievală. Am putea să aducem numeroase alte mărturii în favoarea creștinismului în afară de aceea a lui H. Ritter. Ne mulțumim însă să menționăm numai pe aceea a d-lui profesor C. Rădulescu-Motru, care în lucrarea d-sale intitulată *Puterea sufletească* se întreabă: „Ce a adus cu sine creștinismul?” și răspunde: „Aproape toate bunurile pe care detractorii săi, tăgăduindu-le pe nedrept, le pun pe seama vechii culturi”²⁾. În afară de înrăurirea binefăcătoare pe care creștinismul a avut-o asupra apariției și dezvoltării științelor moderne, d. profesor C. Rădulescu-Motru arată cât de mult a folosit filosofia însăși din speculațiile teologice patristice și medievale, căci prin aceste speculații a fost cultivată inteligența omenească, obișnuindu-se cu abstracțiunile și cu precizarea termenilor puși în discuție. Bizantinii, spune d-sa, erau în stare să pornească un războiu pentru un cuvânt și, fără deprinderea aceasta cu abstracțiunile și cu precizarea termenilor, nu numai filosofia, dar nici știința modernă n’ar fi ajuns la vreun rezultat.

Evul mediu n’a fost deci o simplă logoinahie nefolositoare, ci o adâncă frământare a minții omenești, care nu numai că a înlesnit progresele filosofiei și științelor moderne, dar a dat naștere la sisteme de cugetare și teorii cu nuanțe infinit de variate, cum nu s’a bănuit până de curând. Cei care rezumă raportul dintre teologie și filosofie în evul mediu prin faimoasa

1) Vd.: Al. Posescu, *Introducere în filosofie*, București 1939, cap III, „Raportul dintre filosofie și religie”.

2) C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, ed. definitivă, București, Casa Școalelor, 1930, p. 54.

formulă a teologului Petru Damiani: *Philosophia ancilla theologiae* nu știu poate că această formulă exprimă sentimentul față de rațiune și filosofie al unui restrâns grup de teologi din secolul XI, pe care marii scolastici din secolul XIII i-au desăvuiat¹⁾. Ba chiar, din punctul nostru de vedere, al răsăriteanilor, se poate spune că în această vreme teologii apuseni s'au entusiasmat prea peste măsură pentru filosofie, ajungând la exagerări pe care chiar și romano-catolicismul le regretă astăzi. Însăși concepția lui Toma din Aquino cu privire la raportul dintre teologie și filosofie este cum nu se poate mai conciliantă. Atât de conciliantă, încât unii au văzut în ea germenul decadenței scolastice și sursa științismului modern. Într'adevăr, Toma din Aquino separă net domeniul și metodele teologiei de cele ale filosofiei. Teologia are ca domeniu supranaturalul, iar filosofia naturalul. Metoda teologiei este credința, metoda filosofiei este rațiunea. Doar o parte din domeniul supranaturalului cade și în competența filosofiei și anume existența lui Dumnezeu și atributele Sale. Când rațiunea nu mai poate să înainteze în domeniul supranaturalului, trebuind să dea pas înainte credinței, ea poate totuși să arate că supranaturalul nu este antirațional. Între adevărurile credinței și cele ale rațiunii nu este, nu poate să fie contradicție, pentru că *adevărul nu poate să fie împotriva adevărului*. Iar dacă se întâmplă ca într'un anumit caz concluziile filosofiei să amenințe existența unei dogme, atunci trebuie cercetat din nou și văzut care este greșeala rațiunii, a filosofiei, aceasta din urmă fiind lucru omenesc și supus greșelii. Se impune deci, potrivit concepției tomiste, o atitudine prohibitivă față de filosofie, nu una imperativă; adică, nu se impun filosofiei anumite adevăruri, ci numai i se cenzurează afirmațiile protivnice dogmelor Bisericii.

Prin urmare, potrivit principiului tomist, filosofia este independentă de teologie, avându-și punctul său de plecare propriu și metodele sale proprii. Numai în parte domeniul filosofiei este comun cu al teologiei și punctul de ajungere: Dumnezeu²⁾. Concepția aceasta se deosebește de cea augustiniană, care domină în prima perioadă a filosofiei medievale și pune și punctul de plecare al filosofiei tot în Dumnezeu, iluminatorul rațiunii omenești.

Distincția precisă făcută de Toma de Aquino între natură și supranatural, între rațiune și credință, între filosofie și teologie, cu toate avantajele ei practice, metodologice, este însă o armă cu două tăișuri. Într'adevăr, puțin a mai trecut și s'a

1) Vd.: Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, VI-e éd., t. I, Paris, Alcan, 1934, p. 161.

2) Vd.: E. Gilson, *Le Thomisme*, III-e éd., Paris, J. Vrin, 1927 chap. III, și E. Gilson u. Ph. Böhner, op. cit., p. 476-479.

văzut apărând nominalismul, care credea că face servicii teologiei, dar numai servicii nu-i făcea. Empirismul din ce în ce mai accentuat al școalelor dela Paris și Oxford și scepticismul aproape nedeghizat al lui Occam au grăbit prăbușirea scolasticei. Dacă filosofia era declarată cu totul independentă de teologie, dacă i se atribuia un punct de plecare rațional și metode proprii raționale, era firesc ca filosofia să sfârșească prin a voi să controleze ea adevărurile teologiei, nu invers. Tocmai aceasta s'a și întâmplat. Filosofiile renașterii, numeroase, incoherente și adesea opuse între ele, au fost toate de acord că trebuie liberată filosofia de sub tutela dogmei catolice și distrusă scolastica. Chiar și cei care rămăneau credincioși dogmelor catolice, nu voiau să mai audă de scolastică. La aceasta a contribuit de altfel și misticismul religios din secolul XIV și Reforma lui Luther și Calvin. De acum înainte, filosofia nu numai că avea să se socotească independentă de religie, ci foarte adesea adversara ei.

A urmări însă de aproape procesul dintre teologie și filosofie în epoca modernă și contemporană, ar fi de sigur foarte anevoios. De aceea voi examina numai direcțiunile mai însemnate ale filosofiei moderne și contemporane. Astfel, Descartes și raționaliștii secolelor XVII și XVIII, adică Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, mențin distincția toamnă dintre teologie și filosofie și se pretind filosofi puri. Totuși, sistemele lor filosofice sunt îmbibate de idei creștine, adică de idei întemeiate pe credință și revelație. Descartes, de pildă, pretindea că filosofia sa nu are nimic de a face cu teologia și revelația și că adevărurile la care a ajuns el sunt rezultatul unui proces pur rațional, pornind dela celebrul *cogito*. Dar Dumnezeuul lui Descartes este o ființă atotputernică, crează lumea din nimic, crează pe om după chipul și asemănarea Sa, conservă lumea printr'o creație continuă etc. Același lucru se poate spune într'o măsură încă mai mare despre Malebranche, precum și despre Leibniz și ceilalți filosofi raționaliști din această epocă, despre ale căror sisteme s'a spus că sunt un fel de apologii ale religiei.

Celelalte curente filosofice moderne și contemporane se pot împărți, din punctul nostru de vedere, în două mari categorii. Prima categorie ar fi aceea a filosofiilor hotărât ostile religiei — filosofii care de altfel sunt destul de bine cunoscute și de către teologii noștri, poate tocmai din pricină că au fost prea adesea combătute, fără să se insiste în aceeași măsură asupra filosofiilor favorabile religiei. De pildă, care dintre teologii români n'a auzit vorbindu-se despre enciclopediștii secolului XVIII despre pozitivistii secolului XIX, despre bărbați ca Feuerbach, Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Nietzsche, Büchner, Haeckel etc.? Printre reprezentanții acestui curent întâlnim mai ales oameni de știință. Și iată explicația. Știința modernă s'a dezvoltat alături de scolastică și împotriva ei, pentru că filosofii peripa-

teticieni n'au înțeles să renunțe la Fizica perimată a lui Aristotel decât târziu, prea târziu, atunci când învrăjbirea între știința modernă și romano-catolicism ajunsese foarte departe. Dintre reprezentanții filosofiilor nefavorabile religiei, mă opresc un moment numai la Auguste Comte, pentru care religia — sau mai bine zis teologia — este o formă inferioară de metafizică, formă caracteristică pentru pruncia neamului omenesc, pentru „faza teologică” a dezvoltării omenirii. Acestei faze, spune Auguste Comte, i-a urmat o fază tranzitorie, cea filosofică sau „metafizică”, iar acum intrăm în a treia și ultima fază, cea „științifică”. Aceasta nu va mai avea sfârșit... N'am nevoie să arăt pe larg cât de neîntemeiată s'a dovedit această teorie, pe care astăzi n'o mai ia nimeni în serios. Ea a fost combătută de către filosofi și oameni de știință mai bine chiar decât de teologi, iar cea mai bună dovadă împotriva ei este însuși faptul că metafizica și religiozitatea, în loc să fi dispărut în vremea noastră, au luat un avânt pe care nici nu-l puteau bănui oamenii secolelor XVIII și XIX.

A doua categorie de filosofii, chiar dacă nu sunt totdeauna deadreptul favorabile religiei, totuși propun soluții împăciuitoare, fie păstrând distincția între filosofie și religie, fie absorbind pe una în cealaltă. Kant, de pildă, păstrează distincția aceasta, dar cu un preț foarte scump. Supranaturalul, care formează obiectul religiei, nu mai este pentru el decât un postulat al rațiunii noastre practice, o hipostaziere a trebuințelor noastre sufletești cele mai adânci, un garant pentru ordinea morală din lume, dar nu o realitate sigură, demonstrabilă pe cale rațională. Rațiunea teoretică nu poate întemeia cu nimic credința în existența lui Dumnezeu, pentru că judecățile noastre teoretice n'au nicio valoare pentru transcendent. Cu această din urmă afirmație, Kant a dat cea mai gravă lovitură teologiei naturale și a îndreptățit toate curentele subiectiviste, care fac din religie o chestiune de sentiment, de afectivitate, de adâncă nevoie sufletească, și atâta tot. Kant era de altfel prin această afirmație a sa pe linia reformatoilor Luther și Calvin, care se răsculasera împotriva excesului raționalist al scolasticilor. Sub lovitura dată de Kant teologiei speculative, teologia protestantă s'a disolvat într'un fel de idealism cultural, pe care îl cunoaștem sub numirea de protestantism liberal, sau a alunecat mai departe pe panta pietismului, sub forma sentimentalismului și fideismului unor teologi ca Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Auguste Sabatier și alții.

Urmașii lui Kant: Fichte, Schelling, Hegel, idealisti și pan-teiști, absorbeau religia în filosofie, așa precum deistii secolului XVIII absorbeau religia în știință. În felul acesta, dispărea antagonismul dintre religie și filosofie, dar cu prețul sacrificării supranaturalului. Ceea ce echivalează cu sacrificarea religiei în-

săși, cum se exprimă cu drept cuvânt d. profesor Mircea Florian¹⁾.

Alte încercări interesante de precizare a raportului dintre religie și filosofie găsim la Herbert Spencer, la reprezentanții filosofiei valorilor și, la noi în țară, la d-nii profesori C. Rădulescu-Motru și Ion Petrovici.

Herbert Spencer propunea soluția împăciuitoare a despărțirii domeniilor. Domeniul științei și al filosofiei ar fi acela al cognoscibilului, iar domeniul religiei rămânând a fi acela al incognoscibilului, al realității în sine, al absolutului. În felul acesta se dă religiei un obiect distinct de acela al științei și filosofiei, dar între Incognoscibilul sau Puterea inscrutabilă despre care vorbește Spencer și Dumnezeuul credinței religioase este o mare deosebire, asupra căreia nu mai insist.

Mai interesantă pare soluția dată de reprezentanții filosofiei valorilor: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert și Nicolai Hartmann în Germania, Gabriel Marcel, Louis Lavelle și René Le Senne în Franța. Domeniul propriu al filosofiei, spun aceștia, este acela al valorilor logice, etice și estetice, adică al adevărului, binelui și frumosului, care corespund rațiunii, voinței și simțirii. Dar acestea sunt echivalente și ireductibile între ele. Deci contrazic tendința spiritului omenesc spre unitate. Cele trei valori devin însă unificate printr'o altă valoare, valoarea supremă: sfințenia, care stă deasupra lor și le raportează pe toate la realitatea absolută: Dumnezeu. Religia și filosofia se întâlnesc în punctul lor de atingere, în absolut, Dumnezeu fiind pentru filosofie un imperativ logic, iar pentru religie o realitate absolută²⁾. Această soluție este una dintre cele mai mulțumitoare, mai ales sub forma pe care o are la filosofii amintiți mai sus, partizani a direcțiunii „absolutiste” în filosofia valorilor și cărora prin urmare nu li s'ar putea imputa subiectivismul kantian. Și totuși, după părerea noastră, Dumnezeuul filosofiei valorilor este în cele din urmă tot un postulat al năzuințelor noastre cele mai adânci.

Cam același lucru se poate spune și despre felul cum d. profesor C. Rădulescu-Motru desleagă problema ce discutăm. Pentru d-sa, metafizica, religia și arta sunt în aceeași măsură rezultatul nevoii noastre de a pătrunde absolutul, dar, în vreme ce filosofia se servește de logica gândirii, religia și arta se servesc de logica sentimentului, de emoțiune³⁾. Teoria d-lui profesor C. Rădulescu-Motru dă desigur religiei un temelnic fundament sufletesc, dar îi răpește în schimb orice pretenție de adevăr.

1) Op. cit., p. 32.

2) Vd.: Ioan Gh. Savin, *Filosofia și istoria ei*, București, 1927, p. 32-50 și René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Paris, Alcan, 1939.

3) C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, ed. definitivă, București, Casa Școalelor, 1928, p. 17-21.

În fine, soluția d-lui profesor Ion Petrovici se deosebește de toate cele propuse până acum. Raportul dintre religie și filosofie nu este, după d-sa, nici acela al opoziției, nici al domeniilor separate, nici al absorbirii uneia în cealaltă, ci al unui fel de *fuzionări*, religia fiind socotită ca *practica metafizicii*¹⁾. Știința în general și științele particulare, spune d-sa, duc la aplicări practice, la stăpânirea și folosirea anumitor legi ale naturii. Metafizica duce și ea la o aplicare practică, fiindcă orice idee tinde să se realizeze într'un fel oarecare. Dar, pe când aplicarea științei dă sentimentul *stăpânirii*, aplicarea metafizicii dă sentimentul *supunerii* față de „întrezăririle” de care este capabilă metafizica. Partea aceasta aplicativă a metafizicii, cu sentimentul respectiv al supunerii, este religia. Metafizica ar fi deci partea doctrinală a religiei, iar atitudinea sentimentală și volitivă, factori constitutivi ai religiei, sunt consecințe practice ale teoriei metafizice. În felul acesta înțelese lucrurile, orice metafizică autorizează religia ca aplicare practică a sa și orice religie presupune o metafizică. Numai cugetarea materialistă nu autorizează religia, pentrucă această cugetare reduce întreaga existență la fapte și legi ce inspiră sentimentul stăpânirii, nu pe acela al supunerii. Deslegarea pe care d. profesor Ion Petrovici o dă problemei ce ne preocupă este de sigur foarte interesantă, numai că adevărurile fundamentale ale religiei, dogmele religioase, nu pot fi socotite numai că simple „întezări” metafizice, schimbătoare dela o zi la alta, ci adevăruri revelate, neschimbătoare, absolute.

La sfârșitul acestei expuneri — pe care am scurtat-o cât s'a putut de mult — s'ar cădea poate să propun și eu o deslegare a problemei raporturilor dintre religie și filosofie, sau să mă opresc la deslegarea dată de vreun filosof, socotind-o ca cea mai fericită. Cred însă că aceasta ar fi de mai puțin folos, decât dacă aș arăta pe scurt în ce sens ne autorizează cugetarea patristică și teologia ortodoxă să dăm o astfel de deslegare, de aici reieșind și atitudinea generală pe care o poate avea un teolog ortodox față de feluritele sisteme filosofice.

Înăuntrul concepției creștine ortodoxe despre lume și viață, problema raportului dintre teologie și filosofie se desleagă dela sine. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu nu este un act pur, o încremenire nesfârșită, ci o activitate în necurmată desfășurare. El a creat lumea din nimic și fără înrăurirea Sa continuă, lumea s'ar prăbuși într'o clipă în neantul din care a fost scoasă printr'un act de iubire. Energiile divine pătrund întreaga fire, o transfigurează, o îndumnezeiesc, cu colaborarea liberă a omului.

1) Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, ed. II-a, București, Casa Școalelor, 1939, p. 83-106 și *Cercetări filosofice*, ed. II-a, București, Casa Școalelor, 1926, p. 47-63.

Omul nu este, în concepția creștină ortodoxă, o creatură ca oricare alta, ci în ființa sa strălucește, mai mult sau mai puțin lămurit, chipul lui Dumnezeu, iar prin eforturile sale de perfecționare, omul poate deveni din ce în ce mai asemănător cu însuși Creatorul său. Prin partea cea mai înaltă a spiritului său, omul este înrudit cu Rațiunea supremă, dela care primește lumina credinței și lumina cunoștinței. De aceea adevărurile credinței și cele ale rațiunii nu se contrazic, ci se întregesc și se armonizează, ca unele ce au un izvor comun și o țintă comună: Dumnezeu. Așa au înțeles Sfinții Părinți raportul dintre teologie și filosofie și așa trebuie să-l trăiască în sufletul său orice gânditor creștin.

Din acest fel de a înțelege raportul dintre teologie și filosofie nu rezultă nicidecum o atitudine disprețuitoare sau vrăjmașă față de filosofie, ci dimpotrivă filosofia capătă o demnitate deosebită, atâta timp cât nu este călăuzită de un *a priori* antireligios. După cum am văzut, Sfinții Părinți ai Bisericii creștine n'au fost străini de filosofie, ci au privit cu ochi buni speculațiile minții omenești. Dar, pornind dela principiul că adevărata filosofie duce la Dumnezeu, iar cea falsă duce la neant, ei au arătat simpatie față de curentele filosofice compatibile cu spiritualismul creștin și au combătut, uneori cu vehemență, curentele filosofice potrivnice.

Atitudinea aceasta a Sfinților Părinți se recomandă și teologilor ortodocși din vremea noastră, căci, dacă Sfinții Părinți, chiar și cei care nu socoteau filosofia necesară pentru mântuire, cunoșteau totuși sistemele filosofice și știința vremii lor, apoi cu atât mai mult se cuvine ca un teolog ortodox din ziua de azi să cunoască toate eforturile minții omenești și rezultatele acestor eforturi, respectând achizițiile sigure ale științei, dar fără să se entusiasmeze prea repede pentru toate teoriile și ipotezele de ultimă oră. Dacă Sfinții Părinți n'au putut lăsa credința creștină în formele simple în care se găsea ea în Sfânta Scriptură, ci au adâncit-o și au sistematizat-o, cu mijloace raționale puse la îndemâna lor de filosofie și știință, înseamnă că teologia ortodoxă trebuie să se folosească și astăzi de aceste instrumente pentru adâncirea înțelesului dogmelor și apărarea credinței, cu toate că țaria adevărilor creștine nu vine dela filosofie sau dela știința omenească.

Teologia ortodoxă trebuie însă să se folosească cu prudență de filosofie, pentru a nu cădea nici în exagerarea romano-catolicismului, care a fost acuzat că a transformat religia creștină într-o filosofie¹⁾, nici în exagerarea protestantismului, care

1) Romano-catolicismul însuși a condamnat așa numita „mişcare hermeneutică”, care înțea la absoluta raționalizare a dogmelor, și a lovit crunt în „curentul modernist”, care însemna o acomodare forțată a dogmelor cu știința și filosofia vremurilor noastre.

a renunțat cu totul la folosirea filosofiei pentru întemeierea și justificarea credinței¹⁾. Inspirându-se din cugetarea Sfinților Părinți, teologia ortodoxă va trebui să dea filosofiei însemnătatea cuvenită, fără să-i exagereze foloasele, dar și fără să renunțe la ea.

Propoveduind că atât rațiunea cât și credința sunt dela Dumnezeu, teologia ortodoxă nu va despica în două ființa omească — îndemnându-ne să filosofăm cu mintea și să credem cu inima — ci ne va învăța că spre adevăr trebuie să alengăm cu toată ființa noastră, curățindu-ne, spiritualizându-ne, înălțându-ne neconținut.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) „Teologia dialectică” sau „teologia crizei”, care face vâlvă astăzi în protestantismul german, nu este altceva decât o recrudescentă a pietismului și fideismului reformatoarelor, adică o dușmănoasă opoziție față de tot ce înseamnă cugetare și speculație filosofică în teologie.

FACTORUL SOCIAL IN CREAȚIE ARTISTICĂ.

Constituie un adevăr banal constatarea că aceia ce a creiat omului esențiala condiție de dezvoltare culturală a fost funcția de adaptare la veșnic înnoitele forme ale naturii și vieții colective. Dar factorul care creiază mijloacele de auto-depășire și de progres, care solicită permanent forțele activității mentale, e societatea însăși. Ea a făcut posibilă organizarea vieții prin efortul comun și sistematizarea ei pentru realizarea finalității colective. Deaceia, toate funcțiile psihice, care contribuie la constituirea personalității originale și creatoare, au primit forme de manifestare obiectivă în societate. Și în acest cadru complex, în care valoarea este produsul unei duble condiționări, arta a apărut nu odată ca reflex al determinismului și mentalității sociale.

Cert, arta este, în primul rând, o formă a individualității superioare. Artistul însuși e purtătorul unui fond sufletesc original, a cărui exprimare o realizează creația concretă. Adesea chiar, conținutul ideal prea complex nu își găsește expresia perfect adecvată, lipsind astfel opera de artă de o întruchipare desăvârșită. Dar ceea ce rămâne unul din esențialele caractere ale fenomenului estetic, este tendința către expresie, necesitatea manifestării exterioare și căutarea formei materiale prin mijloace tehnice originale.

Creația artistică presupune astfel, un dinamism interior, ce urmărește transformarea materialului amorf — după criterii și modalități proprii artistului — în valori estetice. Din acest efort către „original”, „propriu”, „caracteristic”, rezultă o modelare superioară a realității sensibile ce constituie o adevărată „idealizare” a formelor comune și generale. Această idealizare artistică a apărut uneori în deplin acord cu dezvoltarea vieții, constituind concepția vitalistă a artei, pentru care expresia artistică trebuie să coincidă cu expresia vieții armonice și superioare. A fi frumos, a fi obiect de reprezentare artistică, înseamnă — pentru unii gânditori — a avea viață intensă și o mare forță de afirmare a personalității. Alte ori, procesul de idealizare s'a aplicat în special la substratul conștient al inspirației, la valoarea noțiunilor pe care le exprimă creația artistică. Astfel, idealismul

transcendent al lui Platon a revenit în secolul al XIX-lea în concepția artistică a unor gânditori, pentru care funcția artistică e determinată de valoarea morală reprezentată în opera de artă.

În sfârșit pentru unii psihologi ai artei, procesul creației presupune un lung conflict interior, la capătul căruia un echilibru superior aduce armonia între contrarii și expresia ideală a formei estetice. Inspirația nu mai apare deci, ca o „iluminare” necondiționată și unică, produs al spiritului mistic ce merge până la religiozitate, ci mai curând un fenomen psihic de sinteză ce coordonează elementele până atunci neclare sau antagoniste.

Opera de artă are așa dar, în primul rând o condiționare subiectivă și individuală. Înregistrăm întâi în analiza creației artistice, o indicație temperamentală care fixează primele delimitări ale preocupării artistului în artă. Apar apoi factorii corespunzători funcțiilor de cunoaștere elementară sau de sinteză a cunoștinței: factorul sensorial, afectiv, intelectual și asociativ.

Submultiplele sale aspecte: vizual, auditiv, motor, factorul sensorial oferă cadrul în care se desvoltă inspirația artistică. Și evident, nu numai pentru contemplatorul care fixează cu atenție un material real în gustarea operei de artă, dar chiar pentru artistul creator ce operează într'un domeniu adesea lipsit de raporturi cu realitatea concretă, factorul sensorial are o importanță determinantă. Căci dacă spectatorul folosește simțurile superioare pentru sesizarea intuitivă și perceperea totală a operei de artă artistul utilizează orice nuanță sensorială pentru trezirea ecoului interior, care coboară în adâncurile fondului creator și al procesului inspirației.

Toate funcțiile intelectuale se sprijină pe această realitate sensorială. Imaginile care întregesc datele, simțurile, procesele de combinare originală ale imaginației și fanteziei, asociațiile care multiplică posibilitățile de construcție și realizare artistică cu date excepționale. În sfârșit, în aceste sinteze psihice în care factorul intelectual joacă un rol necontestat, trebuie să menționăm și contribuția elementelor de ordin afectiv. Dela emoția simplă, primară și până la resorturile active ale sentimentelor superioare, totul constituie pentru creația artistică multiple mobile determinante.

Condiționarea psihică individuală însă este departe de a explica în întregime funcția și valoarea realizării estetice.

În adevăr, pe de o parte percepția ce introduce un caracter de unitate și sinteză cunoștinței, pe de altă parte asociațiile și fondul ideologic și moral, se opun izolării și constituirii autonome a unor valori pur estetice, lipsite de orice determinare a mediului exterior. Căci valorile pure și autonome în artă sunt în genere dincolo de înțelegerea și gustul public comun, constituind construcții exclusive domeniului aprecierii obișnuite. Astfel, oricât ar fi de la suprimarea completă a relațiilor cu lumea înconjurătoare, opera de artă nu poate face abstracție nici de cadrul

spiritual, nici de ambianța psihică colectivă, în care se afirmă. Mai mult ca orice altă creație a spiritului uman, arta se resimte de influența mediului, în care se dezvoltă. De aceea, ea nu exprimă numai ideile personale sau stările subiective individuale, ci urmărește o prezentare viabilă și elocventă a sentimentelor generale și aspirațiilor colective ale societății. Stadiul evoluției politice, gradul civilizației, rafinamentul cultural și gustul artistic sunt izvoare inepuizabile, din care creația artistică își trage valoarea și caracterul ei original. Căci dacă orice construcție spirituală are ramificații adânci ce coboară pe nesimțite până în substratul complex al vieții sociale, cu atât mai mult valorile artistice, a căror influență și penetrațiune e atât de cunoscută, păstrează o strânsă intimitate cu fondul psihic și mentalitatea grupării sociale.

Mai mult decât atât. Orice creație autentică poartă — alături de semnele originalității personale — tiparul spiritului colectiv. Creațiile actuale sunt produsul indirect al unei activități precursoare. Tradiția, adevărat transfer de bunuri spirituale, condiționează orice nouă formă de manifestare culturală. Și întrucât națiunea este expresia celei mai tipice unități sociale, în orice operă factorul etnic pătrunde cu ușurință, constant și nesilit, ca simbol al unificării spirituale.

Destinul artistului este și el influențat de aceeași complexă condiționare a vieții sociale. Purtător al unui ideal colectiv, exprimând într-o sinteză creatoare, plastică și originală, mentalitatea dominantă a societății — în urma unei selecții purificatoare — artistul e simbolul reprezentativ al epocii sale.

Dar opera de artă manifestă și în alt mod determinismul, strâns al colectivității în mijlocul căreia apare. Secolul al XIX-lea a vorbit despre o „Völkerpsychologie”, în care producțiile spiritului colectiv al popoarelor erau obiect de analiză sub variatele lor aspecte. S’au remarcat apropieri între evoluția și dezvoltarea genurilor literare și diferitele forme de organizare a statului. Epopeea corespundea anticității clasice, poemele eroice ca și cele renumite „Chansons de geste” — epocii feudale; în sfârșit pentru individualismul secolului al XIX-lea romanul psihologic a constituit genul cel mai prețuit.

Societatea impune deci tuturor manifestărilor spirituale o anumită *tehnică*, care influențează în același timp gustul și normale estetice. Viața concretă schimbă treptat, dar permanent, valoarea subiectivă a frumosului sau a celorlalte categorii estetice. În adevăr, altădată „frumosul” era întrupat în tipuri de rară armonie, cum erau figurile pline de calm, seninătate și vitalitate ale madonelor raffaelite. Astăzi valorile estetice nu se mai limitează la puritatea formelor. Elemente lipsite de caracter estetic, dar exprimând valori sufletești excepționale, constituie în mare măsură obiectul reprezentării artistice.

Dar însăși structura psihică a individului poartă tiparul

urmielor adânci ale mentalității sociale. Gustul, stilul și valoarea diferă după funcția colectivă, mediu și destinație finală. Curente artistice și literare exprimă evoluția spiritului artistic al unei epoci, limitate uneori la cadrele unei grupări sociale. Din această condiționare integrală a factorului social rezultă și caracterul concret al operii de artă.

Creația artistică presupune sentimentul de solidaritate al unui ideal comun și colectiv, al unei evoluții în care aportul individual constituie numai o parte integrantă din totalitatea forțelor creatoare. Căci factorul social, care influențează orice manifestare sufletească, imprimă nota sa specifică și manifestărilor de ordin artistic. Chiar *normele* estetice își dobândesc adevărata lor putere obiectivă, numai atunci când societatea le transformă în nesdruncinate *imperative* sociale.

Astfel, un lung și complicat proces de unificare reduce manifestările subiective și individuale la generale principii de înțelegere și valorificare. Aci apare funcția socială a artei, căci numai factorul social poate realiza în mod obiectiv valoarea integrală a fenomenului estetic.

Deaceea, pentru a găsi caracterul obiectiv și complex al fenomenului estetic, trebuie să prelungim analiza factorilor psihici individuali la determinarea lui socială. Să urmărim evoluția, pe care o impune artei faptul colectiv din care își scoate ea și materialul și valoarea ei superioară. Și să pătrundem — printr-o înțelegere obiectivă, comparată și integrală — esența formelor colective, genurilor și stilurilor, prin care se exprimă funcția creatoare a artei.

MIRCEA MANCAȘ

Profesor

DESPRE FORMA ȘI CONȚINUTUL CUNOAȘTERII

Schemă. 1. Problema formelor și a conținutului cunoașterii ca problemă fundamentală a epistemologiei. 2. Dificultățile distincției formă-conținut: a) Originea heterogenă a formelor și a conținutului impune în mod necesar o problemă inevitabilă: Cum e posibil acordul între formă și conținut? b) Distincția între formă și conținut menține lucrul în sine fără a-l determina: ceea ce face imposibilă rezolvarea primei probleme. c) Imposibilitatea de a stabili în ce constă materia fenomenului în cazul unei atari distincții. Iată deci o astfel de distincție duce la un idealism radical în fapt, prin trecerea tuturor problemelor metafizice pe plan epistemologic. d) Imposibilitatea de a funda știința actuală pe baza unei astfel de distincții: Formele intelectului spontan nu pot pătrunde dincolo de experiența sensibilă, pe când experiența în știința actuală depășește limitele sensibilității.

Reforma cea mai importantă pe care filosofia a suferit-o în cursul uneia din cele mai decisive momente ale evoluției sale, a fost determinată de o nouă fundamentare a epistemologiei pe baza unei distincții fundamentale în cunoaștere: *formă și conținut*. Întreaga concepție a apriorismului se bizue pe această distincție fundamentală, care pe deoparte făcea posibilă o rezolvare profundă și fecundă a vechilor dispute între raționaliști și empiriști, iar pe de altă parte pune bazele unei noi concepții care să ducă mai departe gândirea omenească. Roadele unei astfel de distincții au fost nemăsurate în filosofie, dar nu numai atât, concepția aprioristă a furnizat și științei cea mai solidă întemeiere pe care a avut-o până astăzi.

Gândirea însă evoluiază și reformele care i-au făcut posibil progresul, trebuie să facă loc altora, pentru ca evoluția să poată fi continuată. Deaceia de multe ori cel care parcurge istoria filosofiei în fața atâtor sisteme pe care istoricul filosofiei le reconstruește asemenea arhitectului care după indicațiile ruinelor rămase, alcătuește planul și reînvie imaginea completă a unui

templu depe Acropole, este ispitit de o întrebare: Oare tot studiul sistemelor filosofice să nu aibă alt rost decât pe acela de a reinvia sub imboldul curiozității istorice niște idei epave?

În acest caz un sistem filosofic intrat în istorie ar fi un sistem mort, care, din când în când, datorită priceperii unui mare istoric al filosofiei, ar putea fi reconstruit în liniile lui autentice, ca un fel de icoană a trecutului ideilor noastre.

Progresul și evoluția filosofiei pare că se efectuează din însăși măcinarea și disocierea sistemelor filosofice. Procesul acesta de evoluție e însoțit în filosofie de aspecte dinamice și controversate: teoriile filosofice se ciocnesc și se sfarmă unele de altele, iar pacea între filosofi pare a fi o utopie tot atât de mare ca și pacea între popoare.

Ești ispitit, în fața unui astfel de spectacol, să te întrebi dacă toată frământarea asta are vreun rost, sau dacă nu cumva filosofii își dispută un obiect care nu poate fi atins niciodată fiindcă nu există.

Fiindcă este drept că un sistem nu rămâne veșnic valabil, tocmai fiindcă gândirea evoluiază. Însă, asta nu înseamnă că adevărurile însăși evoluiază, că sunt deci destinate caducității? Și cine ne asigură pe noi că evoluția aceasta va avea un sfârșit? Scepticul nostru ar putea foarte ușor să tragă de-aici concluzia că adevărul nu există.

Este însă o mare greșală să se creadă că sisteme „absolut valabile”, sau „adevărate” devin false datorită evoluției: nu adevărurile evoluiază ci gândirea evoluiază spre adevăr, iată de ce un sistem nu este desigur niciodată absolut valabil. Și nici nu se măsoară fecunditatea unor concepții după gradul de adevăr pe care îl comportă, fiindcă criteriul adevărului intervine totdeauna *post mortem*, și este totdeauna ingrat fiindcă compară sinteza unei concepții vechi față de o nouă situație a gândirii omenești. Totdeauna căutăm să verificăm adevărul unor principii nu pe baza datelor pe care au fost obținute ele, ci pe baza noilor date pe care ni le furnizează prezentul. Iată de ce principiile fundamentale sunt în primul rând supuse caducității, deoarece de modificarea lor depinde progresul și evoluția gândirii.

Evoluția aceasta este însă firească, și revoluțiile gândirii, ca orice revoluții temeinice de altfel, nu apar nepregătite. Există o anumită necesitate în evoluția ideilor gândirii omenești, așa încât marii gânditori nu sunt niciodată izolați, ci sunt tocmai cei care se cufundă cu sensul intim al acestei evoluții.

Iată de ce un anumit principiu filosofic nu se dovedește dintr'odată neîncăpător. Pe măsură ce micile experiențe ale vieții de toate zilele se acumulează și se înlanțuesc, în aceiași măsură hainele așa de largi ale unui astfel de principiu devin din ce în ce mai strâmte. Până ca ele însă să izbucnească trebuie să treacă foarte multă vreme, deoarece principiile au rezistența și

elasticitatea lor caracteristică și mai ales că astfel de principii depășesc mai totdeauna experiența vremii în care au fost elaborate.

Totuși nu fiindcă faptele se acumulează principiile cad, ci fiindcă conțin defecte și lacune în alcătuirea lor interioară; iată de ce astfel de principii așa de cuprinzătoare pentru vremea în care au fost elaborate, devin strâmte și neîncăpătoare pentru o epocă situată la o mare distanță pe linia cugetării omenești. Iată de ce, atunci când faptele contrazic principiile, este bine totuși ca noile principii să nu fie modelate după faptele pe care nu le mai verifică cele vechi, fiindcă principiile astfel elaborate ar dura și mai puțin, ci este bine să se procedeze la o examinare teoretică a principiilor în ele înșile, pentru a se încerca o nouă formulare, care să cuprindă și o nouă experiență acumulată, dar nu numai pe ea, ci pe cât posibil, orice cunoștințe susceptibile de a fi anticipate.

Iată de ce înainte de a examina anumite principii filosofice pe baza experienței științifice recente, socotim necesară o examinare teoretică prealabilă, fără a ne interesa deocamdată decât în linii foarte generale și numai cu titlul de indicații de situația științei actuale.

Distincția între formă și conținutul cunoașterii, suportă dificultăți inerente ce se pot depista printr-o analiză teoretică riguroasă, independent de faptele cu care nu mai concordă.

În primul rând o astfel de distincție nu se poate baza în mod temeinic decât pe o origine deosebită pe care să o aibă formele cunoașterii față de materia ei. Heterogeneitatea originii formelor cunoașterii și a conținutului ei, poate lua aspecte deosebite, două sunt însă cele mai importante.

În primul rând această heterogeneitate poate fi explicată pe baza faptului că formele cunoașterii sunt produsul intelectului spontan, pe când materialul cunoașterii își ancorează originea în realitate, în chiar obiectul, în sine, înregistrat în chip pasiv de sensibilitatea noastră.

În al doilea rând ea poate fi explicată pe baza faptului că formele cunoașterii sunt datorite rațiunii, iar materialul cunoașterii simțurilor. Această de-a doua concepție este însă mult mai puțin clară, deoarece sensibilitatea ea însăși are formele ei, forme însă care nu-și găsesc niciun loc în cazul unei distincții astfel formulate. Așa încât cea de-a doua înfățișare a distincției, poate fi, fără niciun inconvenient și pentru simplificarea analizei noastre, redusă la prima.

Așa dar, formele cunoașterii sunt produsul spontaneității spiritului nostru, sau activității de cunoaștere a eului. Cunoașterea, înglobată ca o totalitate a experienței omenești, are ca funcții principale: Sensibilitatea și intelectul. Cu toate că pentru simțul comun intelectul este cel care unifică și sensibilitatea cea care furnizează date, sensibilitatea ea însăși operează o uni-

ficare, ea însăși are deci formele ei, iată deci o clasificare a formelor cunoașterii o putem obține după criteriul funcțiilor cunoașterii, și anume, fiecărei funcții a cunoașterii îi corespund forme speciale.

Astfel putem obține o primă clasificare:

- 1) Funcția sensibilității — forme: timp.
spatiu
substanță
- 2) Funcția intelectului — forme: categ. cauzalitate
etc.

În cazul concepției lui Kant, care admitea o triplă clasificare a funcțiilor cunoașterii: sensibilitate, intelect, rațiune, i se adăoga o a treia categorie de forme:

- 3) Funcția rațiunii — forme: ideile rațiunii cosmos
suflet
Dumnezeu.

Cum însă aceasta de-a doua distincție este, din acest punct de vedere, mai puțin clară și mai puțin inteligibilă, putem să o înglobăm celei de a doua categorii; întrucât acum nu ne interesează să păstrăm liniile stricte ale concepției lui Kant.

Care este rostul acestor forme ale spiritului nostru? — Să modifice materialul cunoașterii: astfel spațiul operează o primă unificare a materialului sensibil. Materialul astfel unificat devine cunoaștere propriu zisă.

O primă întrebare care constituie în același timp și o primă dificultate, pe care o necesită heterogeneitatea originii materialului față de forme este aceasta: *Cum este posibil acordul între formă și conținut?*

Între diversul care trebuie unificat și principiul care unifică trebuie să existe un acord bine stabilit, mai mult decât atât trebuie ca formele să fie alcătuite în vederea materialului ce trebuie unificat. Afirmatia lui Kant este clară din acest punct de vedere: Formele sensibilității și ale intelectului nu au alt rost de altă menire decât de a unifica materialul sensibil.

În genere când se vorbește de formă și conținut în legătură cu același obiect întrebarea de mai sus e inutilă, deoarece forma și conținutul au același izvor, obiectul, care reprezintă forma și conținutul la un loc.

Când însă formele au ca izvor spontaneitatea spiritului nostru, iar materialul este produsul lucrului în sine, întrebarea nu numai că nu e inutilă, dar nerezolvarea ei riscă să amenințe întreg edificiul clădit pe baza unei asemenea distincții. Și pentru că sunt unele întrebări care ce-i drept n'au alt rost decât să creieze dificultăți, fără să fie în același timp nici prea fecunde, ținem să precizăm că întrebarea de mai sus e

necesară pentru înțelegerea însăși a distincției și mai ales pentru înțelegerea *operației* pe care formele cunoașterii o exercită asupra materialului cunoașterii. Intr'adevăr, întrebarea: Cum e posibil acordul între formă și conținut, implică drept consecințe alte două întrebări:

1. Cum se aplică formele subiectului conținutului cunoașterii?

2. Cum unifică formele subiectului conținutul cunoașterii?

Este foarte interesant de remarcat faptul că toți filosofi care au adoptat o astfel de distincție nu și-au propus să rezolve întrebarea noastră sub forma ei generală, deoarece sub această formă imposibilitatea de a o rezolva apare direct, ci sub cele două forme ale ei particulare, crezând că dificultatea va fi astfel mai ușor de înlăturat. Clasic este în această privință cazul lui Kant.

Astfel, în toată Critica rațiunii pure distincția între forma și conținutul cunoașterii apare ca un postulat fundamental, formulat încă din introducere, și adoptat ca atare fără o altă discuție prealabilă.

În schematismul intelectului însă, Kant se întreabă: din moment ce categoriile sunt conceptele intelectului cum se aplică ele diversului sensibil? Întrebarea aceasta generalizată devine tocmai întrebarea primă, pe care Kant încearcă să o rezolve particularizând-o în chipul următor: Conceptul intelectului se aplică diversului intuitiv, prin schemă, adică aplicându-se timpul, ca formă a sensibilității, conceptului intelectului. Artificialitatea acestei rezolvări apare în chip limpede deoarece ne putem întreba mai departe: *înăuntrul* schemei, cum se aplică categoria diversului intuitiv pe deoparte, iar pe de altă parte cum se aplică timpul „datelor sensibile” brute? Cu toate că particularizată, întrebarea apare nerezolvată și în acest caz.

Cineva însă s'ar putea întreba: dacă heterogeneitatea aceasta pare să întunece acordul între forma și conținutul cunoașterii, de ce n'am presupune că atât forma cât și materialul cunoașterii au o aceeași origine: eul?

În acest caz s'ar ajunge la un idealism radical imposibil de susținut ca atare, sau care ar trebui atenuat printr'o altă evoluție artificială. Astfel ar trebui să conchidem că realitatea exterioară nu intervine câtuși de puțin, sau chiar că nici nu există.

Este drept, sunt idealisti ca Berkeley care susțin că lumea exterioară este alcătuită din percepții, însă nu trebuie să conchidem că percepțiile au o realitate interioară, fiindcă după Berkeley astfel de percepții nu există în noi, ci în spiritul lui Dumnezeu.

Așa încât dacă vrem să omogeneizăm originea formelor și a conținutului ajungem la un idealism radical imposibil de susținut, sau la un idealism susținut pe baza unor subterfugii care nu rezolvă dificultatea ci numai o deplasează

Iată dar cum această primă dar fundamentală întrebare constituie o primă dificultate pentru o astfel de distincție.

Așa dar, o astfel de omogeneizare fiind imposibilă din cauza imposibilității de a susține un idealism radical, necesită menținerea lucrului în sine, necesită adică intervenția în cunoaștere a realității, ca un factor de care este deadreptul absurd să nu se țină seamă.

Totuși, se pare că filosofii au înlăturat prea ușor intervenția în cunoaștere a unei realități organizate, determinate. În acest caz însă distincția între formă și conținut își pierde sensul.

Totuși pentru a se ajunge la o soluție mai puțin criticabilă, gânditorii care au recurs la o astfel de soluție au adoptat unele aranjamente artificiale pentru a putea, dacă nu înlătura, în orice caz îndepărta obiecțiile.

Astfel vom observa în acest sens nu înlăturarea, dar ignorarea lucrului în sine: se menține realitatea, însă *nedeterminată*, ca o simplă ipoteză ce are drept scop să înlătore neajunsurile pe care le-ar provoca un idealism absolut, dar în același timp să conserve avantajul de a nu fi silit să precizeze *heterogenitatea materialului organizat* față de formele cunoașterii.

Astfel sunt foarte mulți filosofi pentru care lucrul în sine este de natură irațională iar principiile de care este guvernată o astfel de realitate cu totul altele decât cele raționale. Lumea numenală este guvernată la Kant de legea morală. În Critica Rațiunii Pure lucrul în sine este un X nedeterminabil. Contradicția între aceste două poziții nu apare în chip evident și nu ajungem la dificultăți decât dacă suntem siliți să precizăm pe plan epistemologic esența lucrului în sine, ceea ce însă Kant interzice în mod categoric.

Se vede așa dar necesitatea de a menține lucrul în sine dar și necesitatea de a-l menține nedeterminat, deoarece atâta vreme cât lucrul în sine, adică originea materialului cunoașterii rămâne nedeterminat nu putem constata nicio contradicție între forma și materialul cunoașterii, pentru simplul motiv că nu putem opune legile intelectului unei noțiuni nedeterminate.

Din acest punct de vedere este foarte interesant de comparat poziția unui gânditor care, precaut, postulează obiectul în cunoaștere însă îl menține nedeterminabil, pentru a nu ajunge la contradicții epistemologice, și un altul care ajunge să cadă în asemenea contradicții din cauza imprudenței pe care a săvârșit-o determinând lucrul în sine.

Un exemplu din prima categorie ni-l furnizează concepția lui Kant. Dilema epistemologică pe care filosofia lui Kant trebuia neapărat să o rezolve, consta în primul rând în înlăturarea dogmatismului metafizic. Un astfel de dogmatism se baza tocmai pe posibilitatea de a determina lucrul în sine. Poziția lui Kant e absolut contrară unei astfel de pretenții:

lucrul în sine este incognoscibil și deci pretențiile de a cunoaște lumea supra-sensibilă absurdă, lumea numenală nefiind accesibilă decât legii morale și credinței.

Dar, pe de altă parte Kant își propusese să arate posibilitatea științei. Dar dacă în epistemologia kantiană lucrul în sine ar fi fost determinat și deci opus intelectului¹⁾, contradicția între forma și materia cunoașterii ar fi fost de neînălțat și știința imposibilă ca o cunoaștere a lumii sensibile, în constituirea căreia lucrul în sine intervine, deoarece el este cauza materiei brute a fenomenului, dar intră nedeterminat, așa încât nu poate contrazice formele cunoașterii.

Nu tot astfel însă procedează Schopenhauer care adoptă distincția formă-conținut dar postulează cognoscibilitatea lucrului în sine. Numai că între raționalitatea formelor intelectului și obiectul cunoașterii la Schopenhauer intervin contradicții profunde și grave. În primul rând una fundamentală: Dacă lucrul în sine este determinabil, atunci nimic mai firesc ca el să fie accesibil formelor cunoașterii, să fie bunăoară accesibil intelectului. Dar i-ar fi fost foarte greu să explice cum este voința accesibilă intelectului, heterogeneitatea materialului și a formelor odată precizată, excluzând o astfel de posibilitate. Așa încât Schopenhauer pentru a evita contrazicerea aceasta, recurge la o altă soluție: Lucrul în sine e accesibil, poate fi cunoscut, însă nu prin formele intelectului, ci printr'un alt instrument: intuiția. Prima dificultate e mai soluționată dar intervine o alta mult mai gravă: avem de-aface în fața lui Schopenhauer cu două teorii epistemologice, una pentru lumea sensibilă, care în linii generale este cea kantiană, iar alta pentru lumea supra-sensibilă care este cea intuiționistă.

Aceste două teorii reprezintă două concepții diferite, ceea ce este inadmisibil, fiindcă oricât de aparentă ar fi lumea sensibilă și oricât de diferită, „diferența” aceasta trebuie explicată și înlăturată, cele două planuri trebuiesc unificate, deoarece realitatea e în fond una și aceeași și este astfel indiferent de cum ne apare nouă. Odată determinat lucrul în sine el trebuie să explice și sensibilul deoarece este cauza lui, așa încât nu putem avea în niciun caz două teorii epistemologice deosebite. Contradicția în care cade concepția lui Schopenhauer este deadreptul compromițătoare. Prudența lui Kant apare astfel perfect justificată.

Totuși dacă indeterminarea lucrului în sine înlătură contradicții flagrante pe planul epistemologic, nu e mai puțin adevărat, că din moment ce materialul sensibil își are originea în obiecte, întrebarea: Cum e posibil acordul între forma și conținutul cunoașterii? apare irezolvabilă.

Dificultatea este așa dar numai îndepărtată, nu și înlă-

1) Ca fiind de natură irațională.

turată, deoarece toate soluțiile date pe baza unei astfel de distincții vor fi în funcție de acest X , dificultatea și enigma lucrului în sine se va revărsa asupra fiecăreia din soluțiile date, vor fi adică, cu o expresie matematică, funcții de X .

Va trebui să strângem din ce în ce mai aproape cercul dificultăților pentru a ne putea da seama în mod clar de falsitatea acestei distincții, așa cum a fost formulată și cum de altfel era fatal să fie formulată.

Am văzut necesitatea pentru ca distincția formă-conținut să rămână în picioare, necesitatea de a postula un lucru în sine nedeterminat. Însă, în acest caz nu numai că nu putem rezolvi întrebarea: Cum e posibil acordul între formă și conținut pe care am putea-o socoti rezolvată prin definiție și acceptată ca postulat, dar, ceea ce este și mai grav, nu putem rezolva nici întrebarea *în ce constă materia cunoașterii, conținutul cunoașterii?*

Problema capătă aspecte chiar paradoxale. Într'adevăr, nimic mai de neadmis pentru cei ce admit distincția între formă și conținut să nu poată adică formula termenii distincției! Fiindcă atunci când se face o distincție prima grijă a celui care-o face este să-i determine termenii.

Totuși situația este într'adevăr aceasta. Din simplul fapt că lucrul în sine e nedeterminat, dar că e în același timp cauza conținutului, conținutul cunoașterii apare el însuși nedeterminat.

S'ar părea că este totuși posibil ca o cauză nedeterminată să producă un efect determinat. Așa încât s'ar putea replica: Dacă lucrul în sine e nedeterminat, nu înseamnă însă cătuși de puțin că efectul său suportă aceeași nedeterminare. Ceea ce este un sofism alcătuit după toate regulile. Într'adevăr dacă X cauza lui C este nedeterminabil, ce motiv avem să credem că este C determinabil? Și dacă n'avem motive teoretice (ceea ce ar fi tot una cu o cauză determinată) ca să credem că C este determinat, atunci putem conchide și defini empiric pe C . În acest caz însă ce motive mai avem să spunem că X e cauza lui C ? A afirma că C are cauză nedeterminabilă, este ca și cum am afirma că C apare „ex nihilo”, fiindcă a afirma că niciodată nu putem cunoaște cauza lui C este tot una cu a afirma că C nu are cauză, pe tărâm epistemologic.

Să presupunem însă că, teoretic și general, propoziția: C are o cauză nedeterminabilă X , este corectă, și că este posibil a determina pe C . Să vedem însă dacă într'adevăr o astfel de situație poate fi realizabilă în fapt.

Pentru a determina conținutul față de formă, de unde trebuie să plecăm dacă nu dela originea acestui conținut, așa după cum pentru a determina formele cunoașterii plecasem dela originea lor adică dela intelect sau sensibilitate.

(Întrebuințarea termenului de origine nu trebuie să înșele asupra caracterului strict epistemologic al discuției noastre, fi-

încă nu e vorba de origine în sens de geneză psihologică, ci de derivare epistemologică).

Altă posibilitate de a determina materia cunoașterii nu există. Dar dacă originea conținutului cunoașterii este nedeterminabilă, conținutul ei însuși este nedeterminabil. Atunci, când avem de-aface cu un același obiect în care intră două elemente de sursă diferită, dacă noi nu știm de unde provine elementul X cum îl putem disocia în analiza noastră?

Avem așa dar de-aface cu o înmixtiune a quantumului de indeterminare în însăși materia sau conținutul cunoașterii. Să presupunem, așa după cum admit toți cei ce aderă la distincția formă-conținut, că fenomenul este $F = f + c$; lucrul în sine trebuie menținut în afara acestei formule fundamentale a cunoașterii, deoarece este indeterminabil. Dar, poate el oare fi menținut ca atare când conținutul cunoașterii nu este independent de lucrul în sine? Trebuind să admitem că c derivă din X, adică din lucrul în sine, nu cădem oare într-o alternativă foarte puțin plăcută, trebuind să admitem sau că lucrul în sine este în parte determinabil, deoarece el intră în compoziția fenomenului, sau, ceea ce este mai firesc să admitem, că fenomenul el însuși este nedeterminabil, deoarece în compoziția lui intră un x, lucrul în sine. Fenomenul el însuși în acest caz devine supra-sensibil.

Ceea ce trebuie să conchidem este că separația profunză între fenomen și lucru în sine nu este posibilă nici în fapt, fiindcă fenomenul este direct dependent de obiectul în sine.

Evident, gânditorii care admit distincția formă-conținut se fereșc să tragă astfel de concluzii ele sunt însă consecințele firești ale unei astfel de distincții epistemologice.

O ultimă dificultate mai avem de remarcat tot din acest punct de vedere. Faptul că materia fenomenului e nedeterminabilă implică o altă contradicție: Categoriile (adică formele intelectului) se aplică și nu se aplică în același timp conținutului cunoașterii.

Așa încât în fața atâtor contradicții, e firesc să ne întrebăm: Conținutul cunoașterii își are într'adevăr originea (cauza) în numen? Dacă el este însă produsul simțurilor noastre, avem de-aface cu un idealism radical. S'ar mai putea însă spune că el este produsul lucrului în sine transformat de simțurile noastre.

Așa încât noi avem de-aface cu conținutul cunoașterii transformat de simțurile noastre și nu cu conținutul pur. Cine ne dă însă dreptul să conchidem la o transformare, din moment ce nu ne putem da seama în ce constă? Afirmăm despre un lucru că s'a transformat atunci când știm cum era înainte de a fi transformat. Așa încât, în fapt avem de-aface cu un idealism complet: atât forma cât și conținutul apare ca și cum ar fi creația exclusivă a eului. Obiectul situat într-o astfel de distincție devine creația integrală a eului, ceea ce face ca mențiunea unui lucru în sine să fie un simplu principiu fără consecințe pentru struc-

tura obiectului cunoașterii. Consecința directă a acestei situații este trecerea tuturor problemelor metafizice pe plan epistemologic. (Problema ontologică a substanței, trece astfel pe plan epistemologic, substanța devenind o simplă *categorie*, etc.). Acesta este sensul hegemoniei teoriei cunoașterii în filosofie, hegemonie introdusă de criticism. Evident nu este cazul să ne ocupăm aici care sunt consecințele bune sau rele ale unei asemenea treceri fundamentale în filosofie (acest lucru l-am făcut cu un alt prilej¹⁾).

Ne mulțumim să constatăm acum că o astfel de trecere este nejustificată deoarece ea are la bază o distincție nejustificată și neîndreptățită: *Formă și conținut*.

Așa dar în cadrul unei teorii a cunoașterii bazată pe o astfel de distincție, din cauza imixtiunii nedeterminării în însăși materia sau conținutul fenomenului, însuși fenomenul devine nedeterminabil. Oricât s'ar încerca să se rezolve o astfel de dificultate, și oricât am înlătura-o sub forma ei generală, nedeterminarea revine sub diferite aspecte. Dilema concepțiilor care admit un lucru în sine inaccesibil, ipoteză strâns legată de distincția formă-conținut, este așa dar următoarea: sau se admite că nu există nicio legătură între numen și materia cunoașterii ceea ce ar duce la un idealism absurd, la acel „scandal filosofic” de care vorbea Kant, sau admitându-se această legătură, fenomenul comportă în acest chip un grad de nedeterminare. În acest caz, nu numai metafizica dar și știința rămâne nefundamentată, iar posibilitatea ei susceptibilă de a fi contestată.

Cu toate acestea distincția formă conținut a stat în genere în mod permanent la baza epistemologiei științifice dela Kant încoace, și însăși rostul Criticei Rațiunii pure este tocmai demonstrarea posibilității științei. Cum s'a putut atunci împăca un astfel de scop cu o astfel de distincție? Dificultatea aceasta nu a luat forme acute în concepția kantiană, deoarece această concepție postulasă cu multă strictețe separarea sensibilului de supra-sensibil, diferențiere obișnuită prin limitarea riguroasă a experienței sensibile, limitele cele mai generale ale ei fiind Timpul și Spațiul. Delimitându-se și separându-se cu multă strictețe sensibilul de supra-sensibil, se ajunge la un idealism epistemologic marcat, realitatea transcendentă a lucrului în sine devenind foarte îndepărtată și foarte puțin supărătoare prin indeterminarea ei pentru fenomen.

Așa încât atâta vreme cât știința s'a mărginit la experiența sensibilă, și a admis spațiul și timpul ca pe niște granițe de netrecut, concepția kantiană a furnizat cea mai solidă bază științei, fiindcă, odată trecută cu vederea enigma transcendentă și îndepărtată a lucrului în sine, acordul între formele intelectului și ale sensibilității justifică perfect baza apriorică și sintetică

1) Teoria Kantiană a Pseudo-Problemelor „Rev. de Filosofie.

a axiomelor științei. *Condiția esențială a constituirii limitării domeniului științei la experiența sensibilă.* Odată ce știința ar depăși limitele sensibilității, enigma lucrului în sine ar deveni dintr'odată *operantă*.

Consecințele unei astfel de situații devin ușor de prevăzut, *fiindcă vedem acum în chip limpede, de ce o astfel de distincție nu mai poate oferi o fundamentare epistemologică științei actuale.*

Fiindcă ceea ce diferențiază în mod acut știința actuală de cea clasică, este tocmai efortul de a depăși experiența sensibilă, de a o lărgi în chip continuu, și de a aborda problemele metafizice. Mai mult decât atât, că știința tinde să șteargă din ce în ce mai mult granița între sensibil și supra-sensibil, sacrificând intuiția sensibilă, și că una din condițiile esențiale ale teoriei cuantelor este tocmai aceasta. Dar în acest caz dificultatea pe care am constatat-o până acum tinde să se agraveze și să dea naștere chiar la unele situații neverosimile în știința actuală.

Acum ne putem explica foarte bine de ce relațiile de incertitudine au putut fi la un moment dat interpretate în sens indeterminist și de ce însăși fizica a putut fi socotită ca atare. Progresul științei spre lucrul în sine devine într-o astfel de teorie epistemologică, un progres spre incertitudine și tinde să creeze științei o situație din ce în ce mai hazardată și mai enigmatică.

Așa încât filosofia științei a fost la un moment dat tentată să condamne această ofensivă a științei împotriva lucrului în sine mai ales prin faimoasa teorie a pseudo-problemelor.

Sau alți filosofi ai științei cu Meyerson, care au crezut că interdicția kantiană își capătă iarăși valabilitatea :

Cei care cred astfel cad pradă unei confuzii esențiale : anume confundă dificultățile de interpretare ale filosofiei științifice, cu dificultățile științei însăși.

Fiindcă, deși teoriile științifice au abordat structura materiei sau a universului cu o îndrăzneală și cu o amploare fără precedent în istoria științei, cu toate acestea succesele și verificările experimentale ale teoriilor științifice au fost direct proporționale cu îndrăzneala lor. Relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg, au făcut în mare parte posibilă precizia impresionantă a mecanicii ondulatorii, iar spațiile non-euclidiene stau la baza teoriei relativității generalizate sau a teoriei cuantelor.

Așa dar ajungem la o situație paradoxală și incomprehensibilă în aparență : Progresul de fapt al științei actuale, corespunde unei imposibilități teoretice de a-i explica posibilitatea. Situația aceasta e numai aparentă și datorită unor principii epistemologice ce nu mai corespund teoriilor științifice actuale. Iată de ce pentru a oferi o nouă bază epistemologică științei în primul rând va trebui înlăturată distincția formă-conținut, care,

după cum am văzut este una din cauzele unor astfel de dificultăți.

Înlăturarea distincției formă-conținut dintr-o teorie a cunoștinței nu poate rămâne fără consecințe, dar, mai mult decât atât, o astfel de modificare necesită noi baze epistemologice; de altfel noile principii puse la bază nu pot fi multiple și nu avem a alege între mai multe soluții. Totuși pentru a înlătura multe din confuziile firești și inevitabile ce se pot ivi într-o astfel de perioadă de tranziție, va trebui să examinăm sumar situația creiată în epistemologie printr-o astfel de modificare.

Epistemologia kantiană și odată cu ea și distincția formă-conținut a fost atacată în mod confuz și nesistematic s'ar putea spune chiar în mod instinctiv, din mai multe direcții; în special a fost atacat *apriorismul*. Evident că o astfel de critică nu și-a atins în mod real obiectivul deoarece nu și-l avea prea bine precizat. După cum spuneam mai înainte o concepție filosofică poate la un moment dat să nu mai corespundă unor anumite descoperiri științifice și nu le mai explică, însă cei care cred că o astfel de concepție poate fi criticată din unghiul faptelor ce nu-și găsesc explicarea, procedează în chip naiv și nesistematic: Faptul că anumite teorii științifice nu-și mai găsesc explicarea în cadrul unei concepții oarecare este doară consecința unor lacune sau erori situate chiar în sistematica concepției respective și este foarte probabil ca faptele care se cer cuprinse să nu fie singurele. De aceea modificările principiilor trebuiesc făcute tot pe bază de sistematică generală, și nu pe baza adaptării la fapte.

O astfel de concluzie și astfel de critici grăbite făcute pe baza unor considerente nesistematice și empirice se pot înregistra în domeniul filosofiei științifice actuale și în special în domeniul epistemologiei.

După cum am mai spus epistemologia clasică, fundată pe distincția formă conținut, întâmpină dificultăți de netrecut în fundamentarea noilor teorii științifice; o astfel de situație putea fi foarte ușor constatată. Ea a fost însă în mod cu totul eronat interpretată.

Pentru a exemplifica afirmația noastră, putem cita drept exemple criticile care s'au adus apriorismului pe baza geometriilor non-euclidiene și a relativității generalizate. Astfel, datorită faptului că în Geometrie au fost create spații non-euclidiene s'a conchis la două poziții epistemologice adverse apriorismului: una empiristă și alta conceptualistă. O astfel de reacțiune însă nu se bazează pe o confruntare teoretică precisă, ci pe impulsii și sugestii directe, pornite dintr-o interpretare naivă a teoriilor științifice.

Nu este cazul să întreprindem o astfel de discuție în această lucrare. Ceea ce am vrut să arătăm este numai faptul că ne vedem constrânși pentru a nu aduce critici naive și iluzorii, să formulăm, măcar în linii generale, principiul teoretic general

de natură să înlocuiască distincția formă-conținut în epistemologie și să explice noile teorii științifice.

O astfel de anticipare mărturisim că am socotit-o necesară expunerii sistematice a unei astfel de concepții și nu însăși procesului psihologic al elaborării principiilor; însă elaborarea unor idei nu trebuie niciodată confundată cu expunerea lor. Un principiu poate fi elaborat încetul cu încetul pe bază de sugestii și cercetări îndelungate și în chip inductiv, expunerea lui însă trebuie să fie deductivă și sistematică.

Așa încât nu vom urma cătuși de puțin procedeul folosit în cărțile de filosofie științei: Unde de obicei se expun întâi teoriile științifice și apoi se trag consecințele filosofice.

În ce privește „confruntarea cu teoriile științifice” ținem să precizăm încă de acum un lucru esențial: Unei teorii sau poziții filosofice nu i se cere să fie „verificate” de teoriile științifice pentru simplul motiv că termenul de verificare n'are în acest caz o semnificație precisă; ceea ce se cere unei concepții filosofice este să explice și să fundamenteze teoriile științifice.

Va trebui să analizăm acum câteva noțiuni elementare pentru a putea preciza sensul general al concepției pe care vrem s'o propunem, anume va trebui să facem o sumară analiză a noțiunilor de *obiect* și *act de cunoaștere* în diferitele concepții de până acum, pentru a putea preciza sensul concepției pe care vrem s'o propunem. Vom lua astfel concepțiile empiriste, raționaliste și aprioriste pentru a vedea în fiecare relația între obiect și actul de cunoaștere.

Pentru empirism bunăoară obiectul ne este dat de către simțurile noastre, iar cunoașterea unui obiect înseamnă înregistrarea calităților lui sensibile. Înregistrarea aceasta trebuie bineînțeles sistematizată și în această constă rolul intelectualului. Factorul esențial în cunoaștere îl reprezintă așa dar datele simțurilor noastre despre obiecte. Cum este însă dat obiectul în simțuri? Dacă obiectul este dat „direct” de simțuri ce rost mai are sistematizarea intelectului? Nu este ea de natură să altereze puritatea datelor sensibile? Și deci nu este ea de natură să facă incomprehensibilă legătura între actul de cunoaștere și obiect? *Așa dar empirismul tinde să aibă o alternativă ale cărei consecințe sunt la fel de dificile: Sau să clarifice relația dintre cunoaștere și obiect, pe baza datelor sensibile, dar atunci rolul intelectului devine incomprehensibil, sau să admită cooperarea efectivă a intelectului în actul de cunoaștere, dar atunci relația între obiect și actul de cunoaștere devine incomprehensibilă.*

Cea de a doua soluție a alternativei a apărut mult mai acceptabilă deoarece a putut lua forma unui *idealism empiric*: neputându-se clarifica relația între obiect și actul de cunoaștere, s'a presupus că obiectul nu există (sau a fost mai comod să se presupună că obiectul nu există), dar că există numai datele simțurilor noastre. Manevra este posibilă datorită unei soluții

spiritualiste. (Așa cum de exemplu poate fi urmărită la empiristul Berkeley). Dar, în acest caz ce devine cunoașterea? Între obiectul cunoașterii și actul cunoașterii relația devine incomprehensibilă deoarece actul cunoașterii se conformă în mod lamentabil cu obiectul cunoașterii. Iată așa dar, caricaturizată, schița unei concepții empiriste.

Dar nici poziția epistemologică raționalistă nu este mai puțin susceptibilă de aspecte defavorabile. Pentru raționaliști obiectul este dat de către conceptele rațiunii. Realitatea fiind de natură rațională ea nu poate fi oglindită decât de rațiune, așa încât relația între obiect și actul de cunoaștere ar fi perfect clarificată dacă am cunoaște direct și numai pe baza rațiunii. Dificultatea constă însă în a admite tocmai acest lucru. Și atunci după cum empiriștii nu puteau explica rolul intelectului, tot așa raționaliștii nu-și pot explica rolul simțurilor. În sfârșit, pentru a da simțurilor un rol: Simțurile au rostul de a provoca confuzii în cunoaștere, de a reda lumea în chip aparent și înșelător, confuzii pe care să le înlăture rațiunea.

Dar și în acest caz relația obiect-act de cunoaștere apare compromisă, deoarece actul de cunoaștere începe prin simțuri, și în acest caz rolul simțurilor nu se poate mărgini la acela de a furniza confuzii pentru ca rațiunea să aibă ce clarifica.

Dificultatea comună și esențială atât raționaliștilor cât și empiriștilor este așa dar următoarea: definind actul cunoașterii fie numai pe baza simțurilor, fie numai pe baza rațiunii, relația dintre obiect și actul cunoașterii apare foarte obscură, ceea ce nu poate duce decât la o concluzie idealistă. În amândouă cazurile se suprimă obiectul, după ce s'a încercat a-l defini. Așa încât avem de-aface la empiriști și la raționaliști cu un realism inclus în premise și un idealism rezultat în concluzii; cauza acestui idealism fiind imposibilitatea de a clarifica relația subiect-act de cunoaștere, îi face să ajungă la idealism.

Ceea ce caracterizează criticismul este tocmai tendința de a clarifica relația subiect-obiect; o clarificare care s'ar părea radicală: dacă „obiectul” (fenomenul) este în întregime construcția eului nostru în ce privește organizarea lui (organizare datorită atât intelectului cât și sensibilității) atunci relația între subiect-obiect *este relație dela formă la conținut*. Iată dar cum se înlătură dificultatea comună atât raționaliștilor cât și empiriștilor.

Atât numai că o astfel de soluție propune în fapt, inexistența obiectului, sau mai precis *ca obiectul să se comporte ca și cum n'ar exista*. (incognoscibil). Fiindcă dacă obiectul ar putea fi cunoscut în sine, atunci relația obiect-act de cunoaștere, nu ar mai fi așa de clară. Ceea ce făcea claritatea acestei concepțiuni era faptul că obiectul era el însuși un act al spiritului. Atât numai că o astfel de concepție inexistentă radicală a obiectului în sine nu se poate susține. Deci, ceea ce făcuse claritatea

relației de mai sus fusese înlăturarea în fapt a obiectului, dar ceea ce făcea ca o astfel de claritate să fie numai provizorie și relativă este faptul că obiectul în sine nu se poate înlătura de drept, este adică imposibilitatea unui idealism radical.

Provizoriul acesta este în funcție de posibilitatea de a ocoli lucrul în sine în cunoaștere. Atâta vreme cât obiectul transcendent nu intervine în actul de cunoaștere poziția criticistă reprezintă o aproximație foarte temeinică și solidă; ea oferă o bază a științei.

Pe măsură însă ce știința este nevoită să-și pună problema lucrului în sine, în aceeași măsură relația obiect-act de cunoaștere apare compromisă.

Poziția criticistă nu poate fi părăsită însă așa de ușor, nu numai din cauza unei solidități specifice, dar și din cauza unui miraj pe care-l poate oferi: *posibilitatea de a considera orice încercare a științei de a pătrunde în obiectul în sine, drept o nouă construcție a obiectului fenomenal.* Așa încât, teoria quantelor interpretată în sens criticist, devine o nouă construcție a rațiunii și nici decum ansamblul relațiilor care organizează structura microfizică a obiectului (realității). Ceea ce ar prelungi la infinit supraviețuirea criticismului.

Lucrurile nu stau însă deloc așa, deoarece noi avem criterii foarte sigure de a aprecia idealitatea sau realitatea transcendentă a teoriilor științifice:

1. În primul rând dacă distincția formă-conținut se menține în fapt și dacă idealismul criticist convine științei actuale.

2. Independența științei față de datele sensibilității este iarăși un criteriu împotriva criticismului idealist.

Astfel de criterii înlătură mirajul unui criticism inevitabil și fatal teoriilor științifice actuale.

Dar, odată părăsită concepția criticistă, rămânem într'un mare impas. Cum fundamentăm știința, ceea ce se reduce la întrebarea: cum clarificăm relația obiect-act de cunoaștere?

Greșala celor ce vor să iasă dintr'un astfel de impas este că, împotriva criticismului s'ar putea reactualiza o soluție empiristă sau conceptualistă. În acest caz noi mărturisim că mult mai temeinică ni se pare poziția criticistă.

Pentru a putea ajunge la o nouă soluție în această privință va trebui să exprimăm sub o formă clară și lapidară, motivele care ar putea determina părăsirea poziției criticiste: *ele se grupează în special în jurul necesității de a da obiectului în sine (termenul acesta ni se pare plin de obscurități, dar deocamdată îl păstrăm pentru a fi mai sumari) o intervenție determinabilă în drept și determinată în fapt.* Această necesitate provine din faptul că cercetările științifice, depășind cercul experienței sensibile, dau indicații determinate asupra unor realități transcendente.

Așa dar, în actul de cunoaștere obiectul nu este o con-

strucție datorită organizării pe care o exercită formele spiritului într'un material amorf, care nu se știe de unde provine, *ci este o transpunere sensibilă sau rațională a obiectului în el însuși*. Așa încât organizarea sensibilă a obiectului nu este produsul spontaneității spiritului, ci este o transpunere a structurii periferice a obiectului impusă din afară.

În fond epistemologia kantiană presupunea la bază un proces psihologic fără de care apriorismul nu se poate susține. Am văzut că una din dificultățile fundamentale ale concepției kantiene este faptul că presupunându-se materia fenomenului amorfă, fenomenul însuși suportă un quantum de îndeterminare. Cum se explică totuși claritatea concepției kantiene?

— Pe baza următorului proces psihologic admis la baza actului de cunoaștere:

Din afară, dela obiectele în sine, ne vin senzațiile (care reprezintă reacțiunile senzoriale în fața obiectelor) amorse și haotice. Aceste senzații, deși își au originea în obiecte, nu ne dau nici o indicație despre ele din cauza dezorganizării lor, ele alătură un simplu material amorf, o simplă pastă la îndemâna spiritului nostru.

Iată cum se explică faptul că deși materialul cunoașterii își are originea în lucrul în sine, totuși acesta nu are nicio influență determinabilă în actul de cunoaștere. Organizând aceste senzații amorse și haotice, formele spiritului nostru creează un nou obiect, obiectul fenomenal dat în percepții, care nu are nicio legătură cu lucrul în sine, așa după cum o statuie nu are nicio legătură cu marmura în care a fost dăltuită.

Fără presupunerea unui astfel de proces psihologic, epistemologia kantiană apare incompreensibilă.

Este cazul să ne dăm seama pe față de procedeul pe care l-am urmărit până acum în critica concepției kantiene. Poate mulți au fost mirați de dificultățile pe care le comportă o concepție așa de temeinică; numai că o critică așa de severă a fost posibilă (poate nu și îndreptătită din p. de v. kantian) numai fiindcă am ignorat cu premeditare un astfel de proces psihologic pe care epistemologia kantiană îl presupune cu necesitate.

Atât numai că un astfel de proces psihologic este complet infirmat de cercetările psihologiei actuale, care în primul rând suprimă senzațiile și care socotesc percepția ca un fenomen primar, a cărui organizare așa după cum o dovedesc numeroase și strălucite experiențe, este impusă de structura obiectului.

Așa încât iată că necesități teoretice pe care o constatasem: anume aceia de a da obiectului transcendent o formă determinabilă în drept, îi corespunde un dat al psihologiei actuale: intervenția precisă și determinată a obiectului în organizarea percepției.

RECENZII

1. PETROVICI: Studii istorico-filosofice. Serie nouă (Casa Școalelor, 1943).

Volumele publicat anul acesta la Casa Școalelor continuă seria de portrete filosofice din Studii istorico-filosofice I, (1925) și din Figuri și Concepții filosofice (1936). Aceste mici studii istorice au în ansamblul activității filosofice a d-lui Petrovici un loc bine stabilit, continuitatea lor totemă indică o plăcere sau o preferință.

Filosofia d-lui Petrovici, logica și metafizica sa, au fost analizate în repetate rânduri de critica filosofică românească. Dar nu s'a studiat modul în care această filosofie se reflectă în studiile sale istorice: s'ar fi putut aduce pe această cale precizări și completări noi pentru înțelegerea tezelor personale ale d-sale. Fiindcă un studiu de istorie a filosofiei este și el o mărturie, indirectă poate, asupra tendințelor intime care organizează sistemul propriu. Nu există, în istoria filosofiei, puțința unei obiectivități perfecte. Istoricul, când este dublat de un gânditor, urmărește fără să vrea în sistemul străin idei înrudite cu ale sale proprii: sistemul străin îi reflectează preferințele. La d-l I. Petrovici ele apar și în alegerea autorilor studiați, și în observațiunile critice care situază un sistem, dar și într-o iradiere a gândirii proprii, în reflexul unor teme altele decât ale ei, iradiere care, în gândirea totdeauna bucură de speculație metafizică a d-lui Petrovici, aduc acesteia, ca un fruct al ei, nuanțări noi dintre cele mai frumoase. Să încercăm să caracterizăm în câteva cuvinte portretul filosofic așa cum îl cultivă d-l Petrovici. Dacă Boultroux, care avea și el plăcerea realizării unor asemenea scurte studii de istoria filosofiei (*Etudes* și *Nouveaux, études d'histoire de la philosophie*) avea mai ales în vedere o prezentare obiectivă a articulațiilor intime ale sistemului studiat, modul în care acesta se construiește ca o operă de artă, ceea ce urmărește în special d-l Petrovici este o situație, o judecată a lui. Este presupus depășit stadiul cercetării amănunțite a materialului: se trimite la detalii numai acolo unde este nevoie; în studiu nu apar decât rezultatele interpretării, fixate în trăsături critice, definitive. Portretul are o libertate care-i aparține și această libertate permite formula justă, care definește poziția filosofului, situarea clară, judecata critică, permite a se ajunge nu la tezele stereotipe ale unui sistem, așa cum ele sunt repetate banal într'un manual de istorie a filosofiei, dar la tezele mari — ceea ce este

altceva — și la acea intuiție centrală oricărei filosofii, despre care vorbea Bergson. Stilul d-lui Petrovici face ușoară urmărirea unei gândiri fine împărțite între intenția unei prezentări cât de obiective și o situație personală, sinceră, dar totdeauna înțelegătoare, generoasă.

Volumul de față începe cu un discurs academic pentru Descartes, făcut cu ocazia tricenterului Discursului asupra metodei. Filosofia franceză este reprezentată prin Ravaisson, Guyau, Fouillée, Boutroux. Filosofia germană prin Schleiermacher, Herbart (studiu festiv) împreună cu câteva considerațiuni asupra moralei schopenhaueriene și a unei ultime cărți a lui Spengler. Volumul se întregeste printr-o introducere la critica cunoașterii și printr-o denunțare a erorii psihologice în această problemă: acestea nu vor fi analizate aici, fiindcă vrem să consacram recenzia istoricului filosofiei.

Pentru Descartes, d-l Petrovici are o predilecție deosebită. Este reliefată net, în prezentarea academică de față, teza idealistă după care cunoștința spiritului este mai sigură decât aceea a corpului. D-l Petrovici vede în Descartes (așa cum o spune în alt studiu al aceleiaș volum) primul moment mare în care gândirea modernă a separat radical între obiect și subiect, punând clar tema unei critici a cunoașterii. Această este pentru d-l Petrovici o temă esențial modernă. Desigur că ea este conținută implicit în toate dezvoltările, începând cu eleații și trecând prin Platon și Aristotel, ale filosofiei grecești și medievale, dar mai era nevoie, pentru o definire lămurită a ei, de constituirea unei științe fondate pe fapte și verificate prin fapte. Lămurirea filosofică modernă a problemei îi aparține, înainte de Kant și de empirismul englez, lui Descartes. Făcând istoria problemei critice, Alois Riehl începe, pentru a ajunge la Kant, cu Locke. Dacă d-l Petrovici îi fixează originea în idealismul cartesian, este că pentru d-sa problema critică, deși de structură modernă și presupunând o orientare modernă a științei, nu se separă de sensul ei metafizic. Amintim numai în această ordine de idei că în idealismul german figura lui Descartes nu a fost valorificată decât de un Schelling sau Hegel, deci într-o filosofie metafizică.

Ceea ce relevă însă d-l Petrovici în construcția sistemului cartesian este, cu tot radicalismul tezei idealiste, o „concesie realistă” pe care d-sa o atribuie bunului simț, „dreptei cumpăniri” a lui Descartes. Acesta fondează totul pe îndoiala sa radicală și pe singura evidență apodictică a lui Cogito. Dar nu refuză totuși o existență asigurată lumii externe, care nu este pentru el iluzorie. D-l Petrovici vede o altă concesie, pe care Descartes o face acestui respect pentru realitatea concretă în teza dualismului dintre suflet și corp, care nu au fost lămurite pentru Descartes el însuși, până la urmă. În fine, pasiunile aduc în această filosofie raționalistă un element nerational, iar morala cartesiană rezultă din încercarea de a unifica regulile unei morale raționale, reguli identice cu acelea date pentru intelect, cu faptul unei experiențe realiste a vieții. Observația este interesantă și fiindcă în ea se regăsește o trăsătură care caracterizează propria filosofie a d-lui Petrovici: se găsește totdeauna în interpretarea ontologică a d-lui Petrovici o atenție deosebită pentru caracterul specific al fiecărei regiuni sau fel de a fi (și este ceea ce-l apropie pe d-l Petrovici și de teza lui Boutroux din Contingence), dar care nu împiedică tendința îndrăzneată către unitate, care caracterizează orice efort metafizic. D-l Petrovici regăsește

bucuros această împărțire interioară între simțul pentru realul concret și tendința de unificare metafizică a spiritului în idealismul curajos al lui Descartes.

Schleiermacher întregeste pentru cercetarea filosofică românească (în acest capitol, total insuficientă până acum) imaginea romantismului filosofic german. Schleiermacher a fost umbrat de marile sisteme idealiste ale lui Fichte, Schelling, Hegel. Studiul d-lui Petrovici nu este numai o situare față de aceștia, dar printr-o prezentare întreagă a vieții și a tuturor sferelor operei — logice, metafizice, etice — o reabilitare a acestora. Sunt amintite pretențiile sale romantice, prietenii sale feminine, spiritul său liberal, independent (în opoziție cu Hegel, care se făcuse apologetul statului autoritar), unizările rezultate de aici, lirismul său, pasiunea sa pentru Platon, pe care l-a trahus într-o ediție care poate fi considerată ca definitivă. Ași adăuga poate, așa cum reiese de exemplu din *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, sagacitatea ca critică, finețea de nuanțe a speculației sale metafizice. Desigur, teologia prea liberală a lui Schleiermacher, fondată afectiv pe sentimentul dependenței finitului față de infinit, nu corespunde dezideratului filosofic al d-lui Petrovici, pentru care existența lui Dumnezeu — așa cum a arătat-o la congresul Descartes — aparține unei demonstrații filosofice și poate fi fondat pe argumente raționale. Îl interesează însă, ca metafizician, teza lui Schleiermacher, după care — pentru a elimina dificultățile aduse de noțiunea lucrului în sine — acesta admite că cunoaștem realitatea în sine și nu numai o aparență a ei, dar că o cunoaștem în mod finit, limitat. Timpul și spațiul sunt în acest fel nu numai cadre pentru intuițiunile noastre, dar felul de a fi al lucrurilor însăși. Această teză a lui Schleiermacher poate fi apropiată de unele formulări realiste ale filosofiei d-lui Petrovici. Nu este însă, observă d.-sa, în acest caracter limitat al cunoașterii tocmai ceea ce constituie subiectivitatea ei? Fiindcă tocmai nu cunoaștem unitatea de bază a întregii existențe, ci numai „diversitatea de la suprafață”. Pentru Schleiermacher această unitate este Dumnezeu pe care îl cunoaștem afectiv, prin sentimentul de dependență față de infinit. Pentru d-l Petrovici ea va rămâne o problemă a unei unificări metafizice, raționale. Simpatia pentru nota afectivă și nuanța romantică este însă, în studiul d-lui Petrovici, întreagă.

Ravaisson, Guyau, Boutroux și Fouillée (Lachelier a fost prezentat de d-l Petrovici în alt volum) fac parte dintr-o perioadă a filosofiei franceze în special afecționată de d-l Petrovici. Este perioada care prepară pe Bergson. Apar germeni de reacție contra pozitivismului, o întoarcere netă către speculație metafizică. Guyau îi place d-lui Petrovici pentru elanul generos al vitalismului său, pentru care, contra concluziilor lui Nietzsche, egoismul apare tocmai ca o limitare a vieții, a tendinței de expansiune a vieții. Ravaisson determină toată filosofia franceză ulterioară, fixând drumul unui spiritualism înțeles adânc. Aspectul fizic al lumii apare pentru el ca o decădere a tendinței creatoare a spiritului: nu inferiorul poate explica superiorul, dar invers, bogăția superiorului explică inferiorul; decăderea elanului creator este explicată prin inconștiența pe care o aduce habitudinea. Se știe cât îi datorează lui Ravaisson, — Lachelier, Boutroux sau, în fine, Bergson. Nu se poate discuta aici ceea ce îi datorează d-l Petrovici lui Ravaisson.

Ceea ce interesează însă și ceea ce reese din simpatia cu care este privit spiritualismul acestuia, este familia spirituală în care d-l Petrovici se situează, a acestei filosofii franceze pentru care ideea de spirit, de libertate și de ordine teleologică a lumii sunt idei familiare.

Fouillée este privit de d-l Petrovici cu o preferință marcată. Filosofia sa este calificată de neospiritualism determinist față de neospiritualismul indeterminist al lui Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson. Formula a plăcut în Franța prin claritatea ei. Preferința d-lui Petrovici pentru Fouillée vine însă în special din cauza luptei duse de filosoful francez contra feluritelor școli antiintelectualiste: pragmatism, Nietzsche, Bergson. Fiindcă — spune d-l Petrovici — dacă rațiunea dispare, totul intră în haos. Libertatea lui Fouillée, care se acordă cu determinismul, care se înserează în acesta cu intermediul ideilor forte, este și o libertate care se acordă cu rațiunea. Studiul d-lui Petrovici — redat în volum în versiunea franceză în care a fost scris pentru *Revue de Métaphysique et de Morale* — apare ca o apărare fină, nuanțată, a lui Fouillée. Nu este vorba la Fouillée de o adunare de idei antagoniste, dispartate, dar de o conciliere justificată între naturalism și idealism, între determinism și libertate. Noțiunea ideilor-forțe permite, pe un fond pozitivist, o integrare a idealelor umane. Și acest fond pozitivist și determinist al filosofiei lui Fouillée apare d-lui Petrovici ca justificat. Fiindcă nici o filosofie nu poate neglijă prevalența infinității cosmosului asupra locului redus pe care îl are în el ființa umană. Nu este însă vorba de un pozitivism à la Comte. Și d-l Petrovici poate face în marginea lui Fouillée reflecțiile următoare: „Loin de moi l'idée qu'au delà du plan du monde physique il n'en existerait pas un transcendant que nous ayons le droit d'interpréter téléologiquement et donc spirituellement. La science moderne nous pousse elle même au delà de la res extensa... Nous avons toute raison de considérer avec Leibnitz et tant d'autres le mécanisme physique comme un moyen au service de quelques buts transcendants, quoique la transition de la région des moyens à l'empire des fins ne puisse se faire facilement pour nous, car entre elles se trouve, sinon un abîme, du moins, un lien très relâché. On dirait que le monde des moyens jouit dès l'origine d'une autonomie, de droits propres, pour s'affirmer indépendamment, entre certaines limites: Nous pourrions dire, en nous servant d'une expression juridique, que la finalité règne, tandis que le mécanisme gouverne. Un complément métaphysique sur un plan transcendant et téléologique est certainement possible, mais ne peut avoir un caractère rigoureux et c'est pourquoi les formules mécanistes, incomparablement plus précises, exerceront toujours une attraction spéciale tout en n'épuisant pas la réalité". Acestea sunt reflexii personale ale d-lui Petrovici. În filosofia însăși a lui Fouillée, mai ancorată în pozitivism, dar încrezătoare totuși în rolul ideii, fondată pe ideea unei finalități interioare, elementele limitative pentru om ale pozitivismului sunt, fără a fi nevoie de o altă teză metafizică, eliminate. Este o filosofie optimistă. Conciliere onestă, ea nu a avut însă reputația pe care au căpătat-o ideile filosofice similare la Bergson, în teze radicalizate: acestea — spune d-l Petrovici — se impun mai curând marului public.

Boutroux este în special apropiat de reflexiunile epistemologice și

ontologice ale d-lui Petrovici. S'ar putea găsi în concepția d-lui Petrovici asupra ideii de posibil și a raportului dintre posibil și real, teze paralele, deși în alt ansamblu sistematic, cu cele din *De la contingence des lois naturelles*. De altfel, Boutroux poate fi încă astăzi un izvor de sugestii filosofice fecunde. Heimsoeth, astăzi poate cel mai distins istoric german al filosofiei, arăta nu de mult cât datorește ontologia germană a lui Nicolae Hartmann, fondată pe determinarea categorială a structurii specifice a fiecărei „regiuni de existență”, tezelor filosofului francez. Boutroux a vrut în special să amendeze ideea dominantă în știința timpului său, a necesității, a determinismului rigid, pozitivist. $A=A$ este pentru el singura necesitate absolută. Tot restul admite o contingentă: ideea de existență nu reese de exemplu, în mod necesar, din ideea de posibil. Sau nu se poate arăta că efortul decurge necesar din cauză. Legile naturii sunt contingente. Orice regiune superioară de existență (biologicul față de fizic, psihicul față de biologic) introduce un element nou, pe care știința nu ni-l poate arăta (ca fiind rezultat dintr-o evoluție necesară. Dar această contingentă lasă loc unei ordine mai adânci, unei libertăți care este și ea o ordine, o ordine finală. În fond, legile naturii nu sunt decât abstracții sau — cum spune d-l Petrovici — „artificii de adaptare ale gândirii noastre la structura realității”. Meritul lui Boutroux constă după d-l Petrovici mai puțin în teza sa metafizică, cât în critica determinismului științific. Totuși d-l Petrovici, care este, cum se știe, mai legat de doctrina kantiană, nu renunță la teza deterministă: îi vede însă limitele, caracterul ei de suprafață. De aceea teza unei ordini mai adânci, teleologice, îi rămâne simpatetică și tot așa, ideea lui Boutroux după care „pe lângă rațiunea cristalizată în calapoduri și forme, mai este și alta, care rămâne la spate, virtuală și nedeterminată, priveghind ca o putere, gata eventual să creeze și alte forme, mai subtile și mai comprehensive, iar deocamdată capabilă să-și dea seama de limitele formelor existente. Această rațiune supremă ne poate procura și o convingere valabilă, chiar dacă nu le putem exprima în termeni absolut precisi, sau chiar dacă limbajul va rămâne simbolic și impregnat de relativitate”. Este punctul în care criticismul d-lui Petrovici, în loc să nege metafizica, o reclamă, se integrează în ea.

Am lăsat în urmă considerațiile de etică, care sunt cuprinse în volum. Ele sunt făcute în marginea câtorva reflexii asupra moralei lui Schopenhauer și asupra unei lucrări a lui Spengler. Schopenhauer a fost studiat de d-l Petrovici mai de mult, într'un studiu mai întins. Aici, problema este redusă la întrebarea despre ce poate rămâne acceptabil din această morală a renunțării totale. D-l I. Petrovici opune pe Schopenhauer lui Nietzsche: din aceeași considerare a voinței oarbe ca constituind realitatea fundamentală a lumii, au putut eși două atitudini morale total diferite. Voința de putere (la om instinctele lui) îl duc pe Nietzsche la acea morală dură, neumană, la condamnarea milei, la morală a forței, care ia fără să întrebe dacă este drept. La Schopenhauer la eliberarea de această tiranie a voinței, a practicului, prin contemplația pură, estetică, întâi, apoi prin justiție și milă, care, singure, îngrădesc nemărginitul egoism uman, în fine, prin asceză, prin renunțarea voinței a tendințelor care caracterizează însăși viața și suferințele legate de ea. Este în orice caz, crede d-l Petrovici, în atitudinea schopenhaueriană,

chiar dacă nu se poate ajunge la o realizare integrală a ei, o frână pentru instinctele noastre dure și aduce prin aceasta o puțință de înălțare a vieții umane. Valoarea concluziei d-lui Petrovici interesează fiindcă experiența timpurilor recente ne-a învățat că orice concluzie etică nu este numai o concluzie teoretică, dar care separă oamenii după modul dur sau nobil în care privesc ființa umană.

Apropiat sufletește, cum am văzut, de ideile spiritualiste ale filosofiei franceze, este evident că d-l Petrovici nu poate aproba reflexiuni ca acelea ale lui Spengler citate în studiul despre naturalismul filosofic. „În oameni tari, scrie Spengler, trebuie să existe un oarecare element barbar, moștenire din vremuri preistorice, element care izbucnește în momente dificile pentru a salva și a învinge”. „Mobilele viitorului nu se vor deosebi de acelea ale trecutului: voința celui mai tare, instincte sănătoase, voința de putere și de posesiune”, „omul este o bestie de pradă”. Sunt aici redate, se văd, teme nietzscheene, însă fără stilul artistic al lui Nietzsche, exprimate plat de către acest filosof, care prezicea altă dată decadența culturii occidentului. Nietzsche are strălucirea lui, pe care această carte a lui Spengler nu o are. Dar nu este vorba de strălucire, ci de idei etice. Contra lui Nietzsche, Max Scheler arăta mai de mult că valorile de umanitate ale creștinismului nu sunt valori ale „resentimentului”. Iar d-l Petrovici scrie: „Trebuie să mărturisesc de la început că întrucât mă privește pe mine, eu continui să fiu ferm atașat de valorile creștine, pe care nu le socotesc iscodite de slăbănogi, incapabili să se afirme, ci le cred opera spiritualizării treptate a omului... Valori ca „justiție”, „bunătate”, „milă”; departe de a face să degenereze natura omenească, alcătuiesc podoaba ei cea mai înaltă”... Este drept că d-l Petrovici găsește și o latură utilă acestui naturalism filosofic: el deschide ochii, ne face să vedem realitatea așa cum este, fără iluzii și, în acest fel, el poate fi nu numai o forță distructivă, dar un factor constructiv și realizator. Dar nu se poate: fiindcă este vorba de două planuri deosebite, al realității și al exigenței etice. „Naturalism filosofic” (cum este foarte exact caracterizată această doctrină de d-l Petrovici) înseamnă că realitatea este deghizată în deziderat etic. Dar atunci orice etică adevărată este negată. Principiul etic, ideal, care este tocmai o exigență, își pierde însuși sensul, rațiunea de a fi și de aceea între naturalism filosofic și principii etice nu există o împăcare posibilă. Naturalismul filosofic nu poate fi îndejuns condamnat, nu teoretic, dar în consecințele lui practice, în realizările concrete ale lumii. Într-o prefată dată unei cărți menite tocmai să arate puterile fecunde ale filosofiei, d-l Petrovici vorbea de „excepția câtorva filosofi răsleți care au căutat să se singularizeze prin cinismul unor concepții egoiste și brutale și față de care „marea falangă a gânditorilor tuturor vremurilor — sub aparență că merg pe cărări deosebite — s-au întâlnit până la urmă într-un același avânt de dezinteresare, în aceeași prețuire a normelor ideale, capabile să înfrângă, cu muzica lor cerească, patimile primitive ale făptuirii omenești”. Este lecția de morală pe care o dă, pentru d-l Petrovici, o înțelegere a istoriei filosofiei.

Virgil Bogdan

TUDOR VIANU: Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței, București, Cugetarea, 1942, 172 pag.

În cariera de scriitor filosofic a d-lui Tudor Vianu, actuala lucrare, împreună cu „Estetica” publicată în a doua ediție acum trei ani, constituie cel mai de seamă eveniment. Interesul pentru problema „Valorilor” este tot atât de vechiu la autor ca și acela îndreptat asupra obiectului esteticii. O asemenea sferă de preocupări își găsește aplicarea asupra artei încă în prima dintre lucrările d-lui T. V., adică în teza de doctorat a domniei sale „Das Wertungsproblem in Schillers Poetik, București 1924). În intervalul de timp dintre apariția acestei lucrări și comunicarea făcută la Congresul Internațional de Filosofie ținut la Paris în 1937 (Originea și valabilitatea valorilor în Studii de filosofie și estetică, reprodusă apoi în actualul volum și publicată mai înainte în *Travaux du IX Congrès international de Philosophie*, 1937, vol. X), preocuparea de problema valorilor s'a dovedit constantă la acest autor.

Lucrarea de față prezintă o manieră cu totul inedită în scrisul d-lui T. V.. Părăsind obișnuita expunere largă și dezvoltată, care culminează în „Estetică”, autorul concepe aci o operă extrem de strânsă, întocmită aproape „more geometrico”. Folosindu-se numai de câteva date, autorul consumă, în lucrarea sa, toate posibilitățile lor de combinare, articulând până la capăt variatele figuri de gândire, la cari ele se pretează. Astfel, din puține motive, izbuteste domnia sa să alcătuiască variațiile cele mai nuanțate, închiegând o arhitectonică densă și limpede asemenea cristalului.

Pentru a intra în miezul materiei, autorul recurge la necesara distincție dintre acte și obiecte, noțiuni cari adesea se confundă în curentele operații filosofice. În realitate, însă, actele sunt „toate acele manifestări ale conștiinței, care se însoțesc cu un sentiment de activitate a eului” pe când obiectele „sunt toate acele manifestări ale conștiinței în care eul se resimte pasiv, în înțelesul că orice activitate a încetat îndată ce conștiința le înregistrează”. Nu-i mai puțin adevărat, totuși, că orice act al conștiinței corespunde unui obiect. Există patru feluri de acte, reprezentarea, gândirea, simțirea, și dorința, cărora le corespund patru feluri de obiecte, imaginile, abstracțiunile, afectele și valorile. Reprezentarea corespunde imaginii, gândirea abstracțiunii, simțirea afectului și dorința valorii. Natura acestei corespondențe își află, la rândul său, o amănunțită analiză. Actele nu crează obiectele, ci numai le cuprind. Cu alte cuvinte, „actul nu produce obiectul din spontaneitatea lui, ci îl cuprinde, găsindu-l gata făcut la termenul efortului său”. Actele, la rândul lor, sunt alternabile; ele se pot înlocui unele pe altele în cuprinderea unui obiect dat. Dar, în acest caz, ele nu cuprind, din obiectul incorelativ, decât elementul străin care, prin coadaptare cu acesta, se află corelativ actului respectiv. Astfel, apar, printre altele, schemele științifice, cari nu sunt decât abstracțiuni cuprinse în mod neadecuat de către reprezentare. Autorul stăruie, în această privință, asupra tuturor alternărilor posibile de acte în cuprinderea obiectelor, procese de unde rezultă miturile, afectele posesiunii și ale aprobării, precum și judecățile de valoare și despre

valori. Dar, mărginindu-se numai la raporturile actelor de dorință cu diferitele obiecte ale valorilor, autorul surprinde și aici posibilitățile unor procese de substituție. Bunăoară, anumite dorințe îmbrățișează alte valori decât cele correlative: în acest caz, actele de dorință sunt numite subalter-nante: așa, d. p., arhitectura funcționalistă reprezintă o valorificare estetică a economicului. În această primă parte a lucrării, autorul mai pătrunde și distincția precisă dintre bunuri, lucruri și persoane. Privind lucrurile ca aparențe superficiale, domnul T. V. vede în bunuri acea adâncime, care absoarbe dorința. Cu alte cuvinte, bunurile sunt „lucruri valorificate”, adică lucruri „în care dorința cuprinde valori”. Însfârșit, spre deosebire de lucruri, cari ne opau „o suprafață rezistentă” și de bunuri, cari ne cer a le pătrunde în adâncime, persoanele ne constrâng la această operație; ele conțin totdeauna valori sau non-valori, făcând imposibilă o atitudine indiferentă în fața lor. Din toate operațiile de gândire menționate, pe cari le manevrează autorul în prima parte a lucrării, se înalță un măreț monument analitic, unde distincțiile cele mai fine se întrec între ele, prin puncte de vedere, originale și ingenioase, constituind alevărate pagini de antologie filosofică.

În partea următoare a lucrării „caracterele valorilor” sunt cuprinse de autor într-o neașteptată abundență. Deaceia, în cadrul de față, nu ne putem opri decât la trăsăturile cari ni se par mai importante. În această privință, nu trebuie trecută cu vederea, în primul rând, excentricitatea valorilor, adică „acea însușire a unora din obiectele conștiinței de a fi cuprinse de actele lor correlative sub forma unor structuri exterioare conștiinței însăși”. O asemenea privire se află călăuzită după criteriul datelor imediate, în lumina cărora valorile apar ca obiecte excentrice, așa dupăcum, bunăoară, afectele apar concentrice. Însfârșit valorile sunt excentrice solidare spre deosebire de concepție, care se prezintă tot excentrice, însă izolate. Un alt caracter important al valorilor este generalitatea. În această privință, autorul schitează o fină distincție între latura de individualitate a valorilor și accentul lor dominant de generalitate. Deopotrivă, domnia sa stabilește pe același cale subtilă deosebirea dintre generalitatea conceptelor și cea a valorilor, dupăcum a procedat și în cazul excentricității. Celelalte caractere ale valorilor sunt: volumul, polaritatea, gradualitatea și semnificația. Fiecare din aceste caractere își află o analiză excepțional de precisă.

În sfârșit, orice valoare se grupează într-un sistem de coordonate. Potrivit acestui criteriu, valoarea „poate fi reală sau personală, materială sau spirituală, mijloc sau scop, integrabilă, neintegrabilă sau integrativă, liberă sau aderentă față de suportul ei concret, perseverativă sau amplificativă prin sensul și eoul ei în conștiința subiectului desiderativ”. Prin diferitele combinații dintre aceste coordonate apare fiecare dintre valori în întocmirea sa specifică. Aceste valori, în număr de opt, sunt următoarele: vitală, economică, juridică, politică, teoretică, estetică, morală și religioasă. Potrivirea de coordonate pentru fiecare din valorile amintite este săvârșită de către autor cu o rigoare și exactitate aproape matematică. Valorile cele mai apropiate trebuie să difere între ele cel puțin printr-una din

aceste coordonate, diferențindu-se tot mai mult pe măsură ce ele apar mai îndepărtate. Bunăoară, prima dintre valori, și cea mai de jos în plan ierarhic, valoarea vitală, nu mai prezintă nicio coordonată comună cu ultima și cea mai înaltă dintre ele, valoarea religioasă. Pe baza acestui criteriu, al ierarhiei, valoarea religioasă este singura care prezintă o coordonată cu totul proprie, neîntâlnită la niciuna din celelalte valori. Astfel, valoarea religioasă este integrativă, cu alte cuvinte, ea „integrează, unifică, constituie într'un tot solidar și coerent toate valorile cuprinse de cunoștința omului”.

Teoria valorilor apare drept cea mai tânără dintre disciplinele filosofice. Primul mare teoretician al valorilor este F. Brentano, a cărui lucrare semnalată de d-l T. V., „Psychologie vom empirischen Standpunkt”, apare abea în a doua jumătate a secolului trecut. Personalitatea lui Brentano constituie punctul de plecare al unei întregi descendențe de specialiști în această materie, printre cari se numără și autorul lucrării de față. Faptul că un conținut filosofic nou s'a putut cristaliza în românește într'o operă atât de perfectă, se cuvine a fi salutat ca una din sancționările maturității, dovedite încă mai înainte de cultura noastră.

Edgar Papu

N. BAGDASAR, V. BOGDAN, C. NARLY: Antologie filosofică. Filosofii străini (Edit. Casei Școalelor, București, 1943).

O prezentare liberă a textelor esențiale, fără povara aparatului critic, accesibilă unui public larg, era de mult așteptată în literatura noastră filosofică așa de săracă în traduceri. De aceea, dacă uneori a putut trezi rezerve la cei care trăseseră în apropierea zilnică a operelor filosofilor, antologia d-lor N. Bagdasar, V. Bogdan și C. Narly a fost primită de lumea noastră cititoare cu deosebită favoare: în câteva luni s'a epuizat prima ediție și o ediție nouă e în pregătire. Ne vom servi de prilejul acesta ca să facem câteva observații în legătură cu serviciile pe care e chemată să le aducă.

Am folosit antologia filosofică în liceu, în cele câteva ore de clasă care i-au fost rezervate la sfârșitul anului. Mărturisesc că nu am luat-o în mână fără grije. Textele nu mi se păreau ușoare, interesul școlarilor pentru ele mi se părea problematic. Rezultatul a fost însă mai bun decât mă așteptam. Lucrând într'o clasă de științe, a fost firesc să începem cu Descartes. Filosofia lui Descartes este filosofie în sensul cel mai radical, este ea însăși un început. Se adăuga la recomandarea aceasta caracterul viu al fragmentelor, elementul biografic. Cred că, pentru câțiva din elevii clasei cel puțin, lectura aceasta a constituit o adevărată întâlnire cu Descartes. Omul nu se mulțumește, la vârsta lor, cu idei abstracte, cu sisteme pure. Singură prezența gânditorului în carne și în oase, constituit un eveniment capabil să-l sguduie. Problemele metodei matematice câștigau pentru ei un relief și o culoare pe care nu o avuseseră mai înainte. Pricepeau place

ecuația matematică devenise expresia universală a adevărului. Prinderea lumii în ecuație, idealul grandios al filosofiei raționaliste, luase chip concret, era cugetarea unui om care le sta înaintea. Ce a rămas viu din concepția carteziană a științei? Problema îi se puna limpede, devenea pentru ei obiect de meditație reală.

Este evident pentru oricine a încercat să îndrumeze pe altul în filosofie, că ceea ce se câștigă mai greu și mai rar, este sensul reflexiei însăși, filosofia în act. Ea nu se învață din cursuri, se poate numai intui direct, în contactul cu gânditorii și cu scrierile lor. Fraza greoaie, masivă a lui Descartes, gândul care se construiește sub ochii noștri, încet, cu claritate desăvârșită, motivat până în ultimele teneiuri, îți arată mai bine decât orice proză ageră și spirituală, ce însemnează „căutarea de sine” a filosofului. Stilul cel mai jăvr de viață și de cugetare vorbește din fiecare rând, îți dă sentimentul prezenței vii a omului. Fără care nu există inițiere adevărată în activitățile spiritului.

Antologia filosofică mijlocește inițierea aceasta vie, e o poartă deschisă celor care gândesc: „Sunt nevoit a face o mărturisire care va lămurii de ce m'a impresionat Descartes”..., scrie într-o lucrare unul din elevii clasei de care vorbeam. „Atât ca școlar cât și în relațiile străine de școală, nu am putut niciodată să-mi impun o metodă de conducere. De aceea caut acum când sînt mai mult de când oricând nevoe de metodă, s'o împrumut cel puțin, dacă nu pot să mi-o formez singur. Am citit direcțiile pe care le dă Epictet și am rămas impresionat. Mi-am propus să le urmez, în măsura puterilor mele. Sfârșitul anului mi l-a pus în față pe Descartes, alt cărmuitor desăvârșit al vieții sale.Ceea ce noi primim din afară, avem păcatul de a-l primi ca neîndoelnic. Descartes era de altă părere: este o adevărată poruncă să meditezi asupra celor ce primești. Totul trebuie analizat, disecat până în cele mai mici amănunte, etc”.

Mai mult decât ideile pe care le exprimă, sinceritatea lucrărilor, interesul pe care-l manifestă pentru probleme, arată limpede ce putem aștepta dela antologie, în liceu. Evident, așa cum se prezintă astăzi, ea justifică și serioase rezerve.

Să aruncăm însă, mai întâiu, o privire sumară asupra conținutului cărții. Liniiile pe care se organizează sunt câteva teme clasice: a filosofului și a înțelepciunii, a binei și a virtuții, a lumii și a cunoașterii. Urmărite la filosofi din epocile cele mai diferite, începând cu zorile cugetării grecești și sfârșind cu zilele noastre, temele acestea subliniază unitatea spiritului și a istoriei, explică „armonia secretă a sistemelor”. Ne mărginim aici la câteva impresii pe marginea fragmentelor antice.

Textele mi s'au părut în genere bine alese. Paginile din Phaidon, argumentele lui Socrate în închisoare, evocarea nobilă a cetății antice, sunt mereu turburătoare. Mi-a plăcut deasemenea opoziția celor două fețe ale moralei socratice: utilitară, orientată spre practica imediată, la Xenofon și idealistă, cu larg orizont filosofic, la Platon; — o admirabilă temă de reflexie.

Mai puțin m'a satisfăcut prezentarea gândirii presocratice. Sarcina unei alegeri nu era aci tocmai ușoară. S'ar fi putut găsi totuși cugetări mai convergente, capabile să evoce conturul unei înțelepciuni veritabile. Excelentă mi se pare ideea de a pune în fruntea fragmentelor, paragrafele metafizicei lui

Aristotel privitoare la Presocratici. În schimb fragmentele alese par reținute mai mult pentru culoare și pitorese, decât pentru gândul pe care-l cuprind. Heraclit se risipește în formule fără forță, iar din cugetarea eleată, lipsesc textele lui Melissos. Alături de Parmenide însă, textele acestea rămân modelul clasic al ontologiei dogmatice. Puritatea concepției, simplitatea grațioasă a argumentării fac din ele un monument al gândirii vechi.

Acestea sunt detalii. Mai serioasă mi se pare obiecția ce se poate aduce traducerilor. Mărturisesc că nu mă mulțumește nici limba lor, nici, totdeauna, interpretarea filosofică. Cel puțin pentru fragmentele acestea clasice, se impunea o verificare nouă a versiunii românești. Fără articulația clară a conținutului, fără sublinierea puternică a gândului, cititorul riscă să se piardă într-o proză lipsită de frumusețe și de relief. Munca aceasta de detalii ar putea singură da literaturii noastre lucrarea desăvârșită pe care o așteptăm.

E adevărat că nu se poate adânci un filosof fără cunoașterea operei întregi. Perspectiva aceasta nu trebuie să ne facă însă nedrepti cu înțepinderi ca cea de față. Chiar lăsând la o parte folosul pe care-l aduce atâtor cititori, nepregătiți pentru greutatea operei complete, — cititori care nu sunt nici cei mai puțin demni de interes, nici cei mai puțin originali pe care și-i poate dori un filosof, — se pot aduce în sprijinul publicării de fragmente, argumente serioase. Știm toți cât e de superficială la noi înțelegerea textelor, a celor clasice chiar. Recunoaștem că avem nevoie de o adevărată școală a cititului, cu grija desprinderii clare a problemei și a argumentelor. Școala aceasta nu se poate face însă decât pe texte scurte, comentate serios. Ea presupune desigur editarea desăvârșită a fragmentelor alese, însoțite de tot ce le poate lumina și pune în valoare. Aici începe adevăratul rost al unei antologii. Trebuie să recunoaștem că sarcina aceasta nu e îndeplinită decât în parte de cartea pe care o avem în față. Introducerile biografice vii cu care e înzestrată, analiza clară a sistemelor, nota personală, adesea, în valorificarea gândirii, izbesc plăcut pe cititor. Ele nu înlocuiesc totuși comentariul filosofic al textelor însăși. Desigur, folosită de pe catedră, antologia se întrecește cu explicațiile profesorului. Față de publicul larg totuși, lipsa de care vorbim constituie o renunțare la rostul cel mai delicat al culegerii: acela de a fi o școală reală de înțelegere. Credem că ediția ulterioară trebuie să umple acest gol, realizând astfel mai deplin fericita inițiativă a d-lui Ministru Petrovici, destinată, suntem siguri, să rodească în cultura noastră tânăra.

C. Floru

VINCENZO DE RUVO, I, massimi problemi del Reale. II Bello; Bari, Macri, 1942, pp. 269.

VINCENZO DE RUVO, I, massimi problemi del Reale. I valori morali; Bari, Macri, 1942, pp. 328.

Cele două volume ale d-lui Vincenzo De Ruvo, cuprinse în cadrul unei cercetări a „Problemei maxime ale realului”, prezintă o poziție filosofică proprie care se definește în lămurirea naturii frumosului și a binelui.

Analiza lor este prețioasă întrucât prezintă o încheiere strânsă de gândire în care precizarea conceptelor se desfășoară sobru și lent, cu unele accente polemice în volumul asupra „Frumosului”, cu senină considerare a pozițiilor deosebite în volumul asupra „Valorilor morale”.

Având ca punct central afirmarea caracterului concret al existenței, autorul consideră „posibilitățile realului”, cuprinzând în acest concept concretul plin și multiplu al existenței umane care înfăptuește absolutul în însăși desfășurarea ei. O asemenea poziție se depărtează de empirism, dar totodată de elatism întrucât consideră realul tocmai ca permanentă posibilitate de devenire, deci ca mobilitate și bogăție creatoare a cărei desfășurare crează absolutul, așa dar valorile. Autorul se oprește asupra acestei imanente a absolutului în real și în linia ei poate privi frumosul și binele ca valori ce apar necesar drept posibilități ideale cuprinse în real.

Dacă principiul existenței este o continuă punere a unui concret energetic care însumează permanentele posibilități continute în real, însemnează că spontaneitatea este trăsătura proprie a acestuia; ea este energia existențială care conține în ea posibilitățile realului. Omul poate așa dar fi definit ca atare, întrucât posedă spontaneitatea energetică; ea se afirmă la rândul ei în principiul autoconservării pătrunse de plăcerea și de dorința vieții; iar aceasta se definește mai departe drept aspirație continuă spre mai bine. Ea nu înseamnă însă suprapunerea unui lucru ce ar trebui să fie, aceleia ce este, deoarece am afirmat astfel desfășurarea unui proces mecanic spre o formă propusă, pentru că ideală, de existență, spre o formă care deci ar fi înainte de a fi fost atinsă; în aspirația spre mai bine socotită drept sens al desfășurării concretului nu avem așa dar o simplă și deci necreatoare împlinire a unui ideal propus, ci o cucerire continuă și prin aceasta o continuă creare de valori. Cucerirea este privită astfel ca „necesitatea însăși a vieții” (Il Bello) și numai ca atare viața este valoare; valorile morale și estetice se vor înfățișa deci pe un acelaș plan, adică ele vor fi, alături de celelalte valori. „aspectele diverse ale unei aceleiași și unice exigențe a Realului, exigența cuceririi și a vieții” (ib). Linia ascensională pe care viața înaintează împlinindu-se în acest înțeles, care o definește, al cuceririi, este conservarea de sine, utilitatea, frumusețea și virtutea; dacă la originile vieții domină voința conservării de sine, ea se desfășoară mai târziu ca instinct al utilului, pentru a deveni apoi exigență a frumosului și a virtuții, în ambele cazuri din urmă exigența fiind aceea a unei realități mai bune de creat.

Problemele artei sunt privite în cadrul acestor premise. Este așa dar artă oriunde întâlnim voința creatoare de mai bine; sunt prezente în faptul artei, ca elemente constitutive ale ei, sentimentul ca și gândirea și voința deoarece desfășurarea vieții care duce la creație le impune în mod necesar pe toate; căci arta, ca cea mai vastă dintre activitățile umane, cuprinde în ea umanitatea întreagă manifestată ca voință creatoare de mai bine; iar dacă în istoria existenței valorilor artei dealungul timpurilor constatăm căderea în uitare a unora dintre ele, însemnează că în înaintarea ei, umanitatea știe că se poate lipsi de ele și că trebuie să o facă pentru a putea tinde spre alte creații adecvate momentului pe care l-a atins.

Creatoare de valoare, arta este totuși numai o lume de valori interioare, necesară omului ca drum de ridicare asupra lumii date; artistul poate deci trăi numai în această lume interioară, iar arta se arată a fi rezultatul cel mai propriu al autonomiei vieții individuale. Aceeași voință de mai bine este activă și în omul moral, dar în creația lui, el nu se poate închide într-o lume de valori interioare, căci acțiunea lui se îndreaptă dimpotrivă spre lumea exterioară asupra căreia trebuie să lucreze. Într-o voință frumosului și a binelui, deosebirea este așa dar aceasta: voința frumosului creează o lume proprie artistului care ca atare satisface efortul lui spre mai bine, pe când voința binelui întâlnește în trecerea ei la înfăptuire rezistența lumii în care ea vrea să creeze acest mai bine. Pe treptele valorilor găsim deci întâi exigența frumosului în care se desfășoară liberă creația, pe când valoarea morală înseamnă un triumf asupra existentului și o modificare a lui; eticul este această continuă creare a unei realități noi și superioare.

Desvoltările prin care este definită natura binelui sunt dominate de acest concept al omului considerat drept „realitatea cea mai dinamică” pe care o cunoaștem.

O analiză a eticii nu poate așa dar să aibă drept punct de plecare decât o analiză a vieții umane în concretul ei plin; trăsătura esențială a concepției autorului apare astfel dela început în această punere a omului viu și activ ca termen prim dela care singur poate începe o încercare de definire a eticului. Iar în punerea problemei centrale a acestei cercetări, anume aceea a existenței unui principiu moral care străbate viața dându-i pecetea lui proprie, acelaș concept apare inițial, căci este arătată dela început identitatea unei filozofii a practicei cu filosofia morală însăși, și aceeași identitate se întemeiază pe afirmarea acelei imanențe a absolutului în real pe care am indicat-o la începutul acestor rânduri: într’adevăr principiu moral, care înseamnă exigența de universalitate a vieții, este prezent în viața ce se desfășoară concret, și se constituie ca principiu moral tocmai în actualitatea și în plinătatea vieții.

Punctul de plecare al acestei afirmări a identității dintre viață și moralitate este însă considerarea unui principiu vital care se actualizează în concretul existenței; astfel cunoașterea absolutului înseamnă nu o transcenderă a realului, ci o adâncire a lui, deoarece numai în real este prezent, în sensul că este actual, principiul însuși al existenței.

Asupra acestei realități umane se îndreaptă așa dar mai întâi analiza autorului; și elementele ei constitutive esențiale apar a fi mai întâi spontaneitatea energetică existențială sau autoconservarea care la rândul ei se desfășoară cu plăcere; și întrucât aceasta are un scop care îi determină direcția, ea participă strâns la etic, deoarece această finalitate constituie însuși aspectul moral al Realului; căci spontaneitatea energetică proprie omului este creatoare de valori, iar plăcerea care se naște din asemenea înfăptuire superioară este deci caracterul permanent și semnificativ al reușitei etice.

Dar existența umană însăși, în oricare formă s’ar desfășura — ca gândire, sentiment sau activitate energetică, — este esențial acțiune; iar critica atentă și minuțioasă a eticii kantiene duce la afirmarea înnoită a acestei înțelegeri a omului; căci cuence autorul socotește că lipsește con-

cepției morale a lui Kant este tocmai acest moment esențial al creativității omului; pătrunderii acțiunii noastre de o maximă universală — moment care definește pentru filosoful german apariția eticului — autorul îi opune creația eului care ar apărea în producerea unei maxime iar nu în simpla adecuare a unei acțiuni la ea.

Partea a doua a acestei analize este consacrată voinței văzute și ea ca necesitate de viață născută din exigența acesteia; căci substanța vieții nu este nici pură stare, nici pură devenire, ci continuă determinare sau actualizare în concret, în individ, a principiului vital; este deci proprie oricărui act de voință o anumită organicitate care leagă laolaltă toate momentele lui și îl definește, nu ca fapt mecanic, ci ca proces de creativitate ce se desfășoară în concret înfăptuind valori. Analizând raportul între voință și putință, sau acțiune, aceasta din urmă este definită ca „plinătatea armonică a activității energetice care se desfășoară ca viață umană”, așa dar exigența ei este cuprinsă în însăși existența umană care este viață.

Acțiunea este exigența continuă de mai bine, dar ea este străbătută întotdeauna de o finalitate și se produce numai în vederea acesteia, pentru că acțiunea este viață și este, ca atare, aspirație spre o anumită înfăptuire care este aceia a unui mai bine, care însă nu înseamnă un termen ultim și deci implicând ideea în static, ci înseamnă continuă punere a unei finalități mereu ascendente; și, discutând teza kantiană care privește drept normă etică considerarea umanității ca scop, iar nu ca mijloc, autorul i se poate alătura în măsura în care umanitatea ea însăși este o valoare; căci scopul oricărei voințe este producerea și existența valorilor.

Partea ultimă a volumului este închinată analizei aspectelor acțiunii: care este privită, în măsura în care nu este constrângere, drept fericire și plăcere; pentru că acțiunea crează cu necesitate valori: în crearea acestora, acțiunea se depășește pe sine întrucât își găsește mulțumirea în împlinirea pe care a produs-o; în această creativitate a acțiunii apare însă și anularea egoismului pe care l-ar cuprinde o acțiune gratuită: în această necesară trecere a acțiunii la producere de valori stă alteritatea ei și deci definirea ei, prin aceasta chiar, ca acțiune de virtute. În această definire a acțiunii ca acțiune necesar virtuoasă, se pune problema răului; ea este lămurită în linia aceleiași concepții pe care am putea-o socoti drept un esențial activism. Căci răul este arătat ca semn al unei insuficiențe a forțelor ce ar fi trebuit să înfăptuiască binele; el înseamnă un mijloc al spontaneității energetice și o neîmplinire a acelei obligații pe care o constituie pentru om păstrarea acordului între „conștiința datoriei asumate și acțiunea necesară împlinirii obiectului ei”. Existența răului însemnează însă, observă autorul, că naturii umane nu-i este propriu cu necesitate binele; dar că acesta este rodul aceluși plus pe care îl înseamnă capacitatea lui creatoare de valori, răul apărând atunci când exigența cealaltă nu a fost destul de puternică. Un paralelism se întrevode între această definiție a răului și aceea echivalentă a urâtului; după cum răul este în esență rezultatul unei încordări minime a efortului spre mai bine, tot astfel urâtul înseamnă o voință lentă a înfăptuirii unei lămuriri interioare de valori. Iată deci acțiunea morală poate fi ultim definită ca „expresie a vieții umane când aceasta tinde, în armonia tuturor forțelor sale constitutive spre bine”.

Dar conceptul central al cărții se definește și în lămurirea naturii utilului; căci punându-se întrebarea dacă utilul este imoral sau amoral, Autorul reafirmă punctul său de vedere esențial al vieții ca neîncetată și dinamică devenire; în cadrul acesteia nu poate exista nici un moment care să fie indiferent atât răului cât și binelui; așa dar nu se va putea vorbi de un util amoral sau economic tocmai pentru că orice act de viață este pătruns de finalitatea producerii unei valori; după cum nu se va putea vorbi de un util moral decât în măsura în care el ar nega viața, ar distruge valori și ar fi deci prin aceasta păgubitor acelei exigențe spre mai bine care este fundamental existenței umane.

Arătând acum însușirile acțiunii morale care se definește prin justiție și înțelepciune, prin tărie și cumpătate, prin credință, speranță și caritate, caracterul ei propriu apare a fi voința creării unei valori; și în măsura în care tinde spre aceasta, acțiunea morală nu este gratuită sau pură; căci ea se împlinește, atunci când este într'adevăr acțiune morală, pentru a promova o valoare, pentru a crea una nouă; ea este acțiune morală atunci când crează, și prin aceasta, din nou, gândirea autorului se ridică împotriva oricărei concepții statice a eticului care, derivată dintr'un prin eleatism, nesocotește tocmai esența faptei morale, finalitatea ei creatoare dincolo de ea însăși. Iar definirea ultimă a științei dreptului deosebită de știința virtuții, servește la precizarea din nou a concepției eticului ca acțiune creatoare: căci dreptul este considerat drept statica moralei deoarece este „conștiința umană a valorilor constituite”; morala este însă aceeași „conștiință umană activă sau creatoare de valori noi”.

Autorul însuși definește poziția sa drept un realism moral întrucât eticul a fost considerat numai în înfăptuirea lui în concret prin crearea valorilor; iar dacă acestea însăși nu sunt absolute și eterne, dacă noi înșine le repudiem după ce le-am dorit, această depășire a lor nu înseamnă decât putința creării altora cari promet o existență mai bună. Devenirea valorilor însemnând continuă aspirație spre mai bine, se definește încă odată prezența unei spontaneități energetice drept principiu al vieții; iar considerarea reușitei drept termen care singur definește ultim acțiunea morală întrucât arată prezența și influența ei în planul concretului, duce, alături de afirmarea unui efort continuu spre mai bine, la identitatea între bine și existență; căci viața dobândește prin aceasta o semnificație; ea nu este o poziție indiferentă dincolo de bine și rău; dacă nu este bine ea se anulează singură. Se poate pune așa dar ultimă că afirmarea imanenței absolutului în concret duce la această ultimă arătare a consistenței concretului numai în măsura în care el desfășoară sau actualizează absolutul pe care îl conține ca „posibilitate a realului”; existența umană așa dar ea însăși se afirmă ca atare numai în măsura în care este creare de valori; ea este istorie, tocmai întrucât este istorie a unei valori, adică a activității creatoare a umanității; iar evoluția socială ea însăși înseamnă conștiința acestei continue creări de valori prin care socialul se definește ca un plus peste simpla asociație a indivizilor.

Am rezumat aci numai linia principală pe care se desfășoară materia celor două volume analizate care, îndreptate în discuția fiecărei probleme împotriva idealismului și actualismului, crează o orientare spre realism care caracterizează exigențele gândirii italiene de azi. Deaceia realismul moral

care se definește în volumul consacrat problemei eticului, aduce o sumă de perspective pe cari Autorul le-a pus în lumină; imanența absolutului în real înaltă viață la o demnitate nouă întrucât o definește, nu dincolo de bine și rău, ci afirmându-se ca viață numai în măsura în care ea este creare continuă a binelui. Cele două volume ale D-lui De Ruvo, în care analiza ideilor se desfășoară cu claritate dar în deosebi cu coeziune și esențialitate, înfățișează astfel un aspect al nouilor orientări ale filosofiei italiene și, mai mult, o nouă afirmare a destinului creator al omului. Gândirea aci prezentată poate fi așa dar prețioasă pentru a înțelege noua orientare spre real ca o profundă exigență totuși a absolutului; iar lămurirea frumosului și binelui în linia acestei concepții a existenței constituie unitatea gândirii autorului, care ni se înfățișează așa dar aci în primele ei etape spre constituirea unui sistem propriu.

Sorin Ionescu

BOETHIUS: Mângăierile filosofiei. Traducere și note de David Popescu. Casa Școalelor, 1943, 166 pag..

Literatura noastră filosofică este destul de întârziată cu traduceri. Două sunt motivele care au contribuit la această întârziere: 1) cei ce se îndelungesc cu filosofia întrebuințează pentru nevoile lor proprii traduceri străine și 2) lipsa traducătorilor.

Casa Școalelor, sub conducerea D-lui prof. N. Bagdasar, a luat, printre altele, frumoasă inițiativă de a publica o serie de traduceri din filosofii reprezentativi ai omenirii, dând astfel posibilitate de contact cu izvoarele însăși ale filosofiei, și celor ce stăpânesc mai puțin ori deloc anumite limbi de circulație culturală universală sau a celor clasice.

Mângăierile filosofiei a lui Boethius, tradusă de d-l David Popescu, face parte din această serie.

Ceeace isbește dela început este respectarea aproape morțișă a textului original, dar mai ales eleganța limbajului în care s'a făcut traducerea. Un adevărat abuz de poezie pentru traducerea unei lucrări care nu aduce ceva deosebit în problematica filosofiei, ci simplul examen de conștiință al filosofului, în timpul când stătea la închisoare, zdrobit de groaza unei morți ce se apropia pe nedrept și prematur în opoziție cu o eminentă activitate socială pusă numai în serviciul binelui oștesc. Ea nu face deloc parte, cum crede Otto Bardeuhewer „din acele produse spirituale care au tras brazde adânci în istoria literaturii universale”, pentru că nu aduce nimic particular care s'o ridice la această treaptă.

Concepută de Boethius în poezie și proză, d-l David Popescu se străluște cu tot dinadinsul ca traducerea d-sale să respecte modelul în care e scrisă opera: proza în proză, poezia în poezie. Afară de câteva bucăți traduse în metru original, restul sunt traduse în versuri moderne.

Prin această traducere d-l David Popescu a dat dovadă a fi un foarte bun traducător din latinește, fiind înzestrat cu un deosebit simț artistic al limbii, dar în acelaș timp a reușit să facă mai cunoscut numele lui Boethius în pătura noastră intelectuală, destul de insuficient cunoscut.

Ștefan Zissulescu

- I KANT: Ideea unei istorii universale. Ce este „lumina-
rea”? Inceputul istoriei omenirii. Spre pacea eternă.
Traducere cu un studiu introductiv de Traian Brăileanu. Casa Școala-
lor, 1943, 174 pag.

Traducătorul român, familiarizat cu scrierile filosofului dela Königs-
berg încă din momentul primului contact cu maiestatea cugetării filosofice și
mănuind în plus limba germană cu multă ușurință, s'a străduit să-l tălmă-
cească în românește într'o formă cât mai accesibilă marelui masă a celor
doritori de a merge direct la sursa filosofiei kantiene.

Traducerea de față, care înmănunchiază patru scrieri de dimensiuni
mai mici ale lui Kant, apărută în editura Casei Școalelor, se adaugă ca o
verigă și mai șlefuită la șirul celorlalte traduceri, cu care formează, în
economia gândirii kantiene, un tot indisolubil.

Punerea lor la o laltă nu s'a făcut în mod arbitrar, ci este motivată
de ideea fundamentală care le centrează: progresul omenirii.

Kant, ca dealtfel toți gânditorii secolului său, este adânc convins că
tumea merge spre progres, care constă din dezvoltarea treptată a moralității
în omenire. Progresul nu este însă vizibil în individ, căci viața acestuia, prin
scurtimea ei, nu oferă posibilitatea unei viziuni de ansamblu, ci numai în
omenire, în înălțuirea succesivă a generațiilor. Drumul către progres îl
deschide rațiunea, deoarece științele, artele frumoase și cele mecanice nu
constituie decât o treaptă pregătitoare către el.

Dar, pentruca progresul să-și continue cursul nestânjenit, trebuie ca
societatea civilă să fie organizată de așa manieră încât buna ei funcționare
să se îndeplinească mașinal. Această bună funcționare depinde însă de
conștiința datoriei de care este însuflețit cetățeanul precum și de perfecția
lui încadrare în complexul social.

Textul traducerii se prezintă destul de clar, abilitatea traducătorului
de a reda greoaia frază kantiană într'o formă cât mai accesibilă marcând un
vădit progres față de traducerile anterioare din Kant. Lucrarea se citește
cu multă ușurință și din cauză că aci gândirea lui Kant nu mai îmbracă
acea formă nebulosă din Critice, ci se desfășoară într'un ritm mai sprinten
și mai ușor.

Stefan Zissulescu

NOTE ȘI INFORMAȚII

„PENTRU O ALTA ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI”?

Într'un studiu din revista *Saeculum* (Martie - Aprilie, 1949), de sub direcția d-lui Lucian Blaga, intitulat „Pentru o altă istorie a filosofiei românești”, D-l C. Noica, care ține cu obstinațiune să-și spună cuvântul în problemele filosofiei românești, și întrebat și neîntrebat, și vrea să se dovedească oricând prezent, aduce o seamă de învinuiri și pune probleme, care merită să fie relevate. Și anume, merită să fie relevate pentru a învedera seriozitatea cu care procedează d-l C. Noica și într'un caz și în altul! Să procedăm metodic, luând chestiunile rând pe rând.

D-l C. Noica pretinde că în universitățile noastre „filosofia se face încă prea des... numai pe bază de talent”, că adică nu se însușă studenților „cultul materialului”, că nu sunt învățați să lucreze pe texte. O afirmație absolut gratuită. D-l C. Noica nu este prea în vârstă, ca să-și poată aminti din anii săi de studenție, că la disciplinele cu adevărat filosofice, lucrările de seminar se făceau pe bază de texte, că se făceau interpretări cu studenții din texte. A-i pune unui student în mână, „Regulele asupra metodei” sau „Principiile cunoștinței omenești” și a-i cere să facă la seminar o expunere a cuprinsului lor, sau a citi împreună cu studenții din „Cercetare asupra intelectului omenesec” și a căuta să deaprinzi sensul ideilor, a stabili geneza lor istorică, influențele exercitate de ele precum și originalitatea lor — nu înseamnă a lucra pe texte, nu înseamnă a recurge la material? Unde sunt „marile libertăți pe care ni le luăm” și unde este acea „îresponsabilitate științifică”, de care d. C. Noica are impresia că dăm dovadă, când e vorba de a învăța pe studenți cum să cerceteze o problemă filosofică? Câte lucrări se fac pe bază de talent și câte pe bază de material? Cum poate d. C. Noica să facă asemenea afirmații cu atâta ușurință și în ce scop?

După ce reproșează generației de elevi ai lui T. Maiorescu, cari au deținut învățământul filosofic la noi în ultimele decenii, că nu s'au îngrijit de material, că n'au îmbogățit alică filosofia românească cu traduceri din marii filosofi străini, după ce deci cu aere comice de mare filosof al istoriei, linează retrospectiv misiunea fiecărei epoci, osândind necruțător pe acei care nu s'au conformat înlocmai, d-sa găsește că cei trei profesori, care au alcătuit „Antologia filosofică”, și-au cheltuit pur și simplu vremea, fiindcă o asemenea antologie, după părerea d-sale competentă, ar fi fost

bună acum cincizeci de ani, pe când astăzi n'ar mai fi de folos decât magistraților, ofițerilor și studenților dela alte specialități. Avem aici exemplul unei impecabile consecvențe logice: te plângi pe de o parte de lipsa de texte în limba română, iar pe de altă parte, când te ai, le socotești perimate! Și apoi, de ce o asemenea antologie ar fi fost bună acum cincizeci de ani și n'ar fi bună astăzi? De ce Germanii, cu aproape toți marii filosofi străini traduși în limba lor, cu neenumărate lucrări de introducere în diferitele domenii filosofice, cu marii lor filosofi, găsesse totuși util să facă și astăzi antologii, iar pentru cultura noastră filosofică ar fi trecut timpul unor asemenea lucrări? De ce în sfârșit atâta desconsiderare față de magistrați, ofițeri și studenții de la alte specialități? Ei n'au dreptul să primească o cultură filosofică?

D-l C. Noica socotește deasemeni ca un lucru foarte grav că filologii și nu „cercetătorii noștri filosofici” se ocupă cu traducerea lucrărilor lui D. Cantemir în limba română, mirându-se foarte de acest lucru. Ca și când așa ceva s'ar întâmpla numai în cultura noastră, ca și când chiar în cultura noastră acest lucru s'ar întâmpla acum pentru întâia oară! Mă rog, traducătorul operei lui Aristoteles în limba germană este un filosof? Traducătorul ultim al operei lui Platon în aceeași limbă este un filosof? Herman Diels, autorul operei celebre „Die Fragmente der Vorsokratiker”, era filosof? Dar traducătorii noștri mai vechi din Platon, Cezar Papacostea și St. Bezdechi, care prin traducerile lor au adus servicii imense culturii noastre filosofice, d. Noica nu știe că nu erau filosofi? (În paranteză fie spus, d. C. Noica se mică că a fost însărcinat un filolog să traducă „Micul tratat de logică” al lui D. Cantemir, dar pe de altă parte se îmbia să-i facă introducerea)).

Să trecem însă peste aceste chestiuni de amănunt din studiul mai sus numit al d-lui C. Noica și să venim la problema centrală, pe care o pune d-sa. „Pentru o altă istorie a filosofiei românești” se intitulează studiul d-sale, și titlul însuși vrea să fie demonstrativ în sensul că „Istoria filosofiei românești”, datorită profesorilor N. Bagdasar, Tr. Herseni și S. Bărsănescu, trebuie considerată ca o lucrare neavenită. Și ceea ce vrea să spună titlul, caută să demonstreze conținutul lui. După d. C. Noica, în adevăr, o istorie a filosofiei românești nu e posibilă astăzi. La începutul studiului său, d. C. Noica pare inclinat să creadă că nu e posibilă, dintr-o seamă de considerații: „Istoricii literari, spune d-sa, nu și-au sfârșit migala; folkloriștii și etnografuli mai au de aruncat sonde în sufletul anonim românesc; filologii se ceartă încă, iar istoricii nu conclud; și apoi sunt și sociologii, magicienii acestia moderni, care au pus stăpânire pe sufletul organismelor colective și nu se grăbesc să-i descătușeze înțelesurile. Dar istoria filosofiei e și ea, în definitiv, o metodă de cunoaștere. Iar din perspectiva ei, e timpul să facem mărturisirea că ne-am săturat să „cunoaștem” cugetul și filosofia românească prin filosofia lui Conta, rudimentele de filosofie ale lui Titu Maiorescu sau filosofia gânditorilor oficiali”. Totuși nu din aceste cauze nu e posibilă încă o istorie a filosofiei românești. Dar atunci, din care alte cauze? Că n'am avut gânditori? Că am fi avut; dar nu ni s'au păstrat operele lor? Nu, nici una, nici alta. Ci dintr-o rațiune foarte gravă: din cauză că n'a putut fi rezolvată problema cercului, a cercului care stă la obârșia filo-

sofiei românești. Care este acea problemă a cercului și în ce constă ea? Problema e foarte simplă, dar după d. C. Noica este foarte greu de rezolvat. Confrontând învățăturile lui Neagoe către fiul său cu „filosofia obișnuită”, d. C. Noica ajunge la următoarele rezultate: „Nu există în gândirea românească a timpului, problematică de cunoaștere; nu există problematică morală; nu se pune problema spiritului ca atare”. Și atunci, d. C. Noica se întreabă: „sunt rezultatele de mai sus românești pentru că privesc pe Neagoe? Sau aparțin lui Neagoe pentru că sunt românești? Iată cercul!” Și d. C. Noica conchide sentențios: „Și până nu vom găsi mijlocul de a cerceta o istorie în cerc, istoria gândirii românești, va fi, ca și până acum, o glumă”. Iată prin urmare în ce constă problema cercului. Iată de ce nu poate fi încă scrisă o istorie a filosofiei românești. Chestiunea pe care o pune d. C. Noica este, precum vedeți, foarte gravă, în adevăr! Istoria filosofiei grecești n'a putut fi scrisă, precum știți, până când nu s'a rezolvat problema cercului: Ideile ce ne-au rămas dela Thales sunt grecești, pentru că privesc pe Thales? Sau aparțin lui Thales pentru că sunt grecești? Deasemeni istoria filosofiei franceze n'a putut fi scrisă atâta vreme cât n'a putut fi rezolvată problema cercului ei: Este doctrina lui Descartes franceză pentru că privește pe Descartes? Sau aparține lui Descartes, pentru că e franceză? La fel s'au întâmplat lucrurile cu istoria filosofiei germane, a celei engleze și a celei italiene! Toate au fost ținute în loc de problema cercului, toate au fost în funcțiune de rezolvarea acestei probleme, toate sunt cercetări istorice în cerc! Concluzia: să ne străduim să rezolvăm problema cercului, pentru ca să facem astfel posibilă o istorie a filosofiei românești! Fiind vorba de o problemă foarte gravă, toți cercetătorii filosofiei ar trebui să-și concentreze eforturile, pentru ca problema cercului să poată fi rezolvată cât mai repede!

Să fim însă serioși. D. C. Noica are dreptate să vorbească de „marile libertăți pe care ni le luăm” și de „o anumită iresponsabilitate științifică” de care dăm dovadă. A pune probleme absurde, cu pretenția că pui probleme foarte serioase, căutând prin aceasta să taxezi drept inutilă munca depusă de alții pentru investigarea unui întreg domeniu, e în adevăr un lucru foarte grav. A inventa probleme de deslegarea cărora să faci dependență cercetarea științifică, pentru a-ți arăta ingeniozitatea și a demonstra că ești original, e un lucru care iese cu totul din comun. Înseamnă a-ți lua prea mari libertăți și a da dovadă de iresponsabilitate științifică. E tocmai cazul d-lui C. Noica.

O NOUA REVISTA DE FILOSOFIE: „SAECULUM”

Începând din Ianuarie 1943 apare la Sibiu, sub direcția D-lui Lucian Blaga, revista de filosofie „Saeculum”. Un lucru care nu poate decât să bucure toate cercurile noastre cu preocupări filosofice, fiindcă el dovedește de cât prestigiu se bucură în țara noastră filosofia și la ce adânci nevoi ale societății românești răspund astăzi punerea și dezbaterăa problemelor filosofice. Salutăm cei dintâi acest fapt și suntem cei dintâi să ne

bucurăm de el. Căci dacă a fost posibilă apariția unei noi reviste de filosofie, aceasta se datorește în bună parte „Societății Române de Filosofie” și „Revistei de Filosofie”, adică membrilor societății și colaboratorilor revistei, care de mai bine de douăzeci de ani, prin conferințe, studii și lucrări, au întreținut flacăra vie a gândirii, au pregătit atmosfera filosofică și au veghiat ca filosofia să nu fie compromisă. Punând probleme precise, întrebându-i pentru deslegarea lor metode științifice, recurgând la un limbaj logic și clar, făcând din inteligibilitate o preocupare de seamă, interesându-se mai presus de toate de soluționarea științifică a problemelor, și nu de dobândirea unor efecte personale, ei au pregătit o atmosferă serioasă, în care judecata cititorilor nu e anulată și spiritul critic funcționează cum trebuie. Există deci cititori pentru lucrările bune filosofice, există loc destul pentru încă o revistă. Nu este așadar nevoie ca o revistă nouă să dea la apariție cu coatele în dreapta și în stânga, pentru a-și face loc, nu are nevoie să atace, pentru a-și găsi cititori. „Necesitatea unei reviste de filosofie, spune D-l Lucian Blaga, care să nu fie un simplu magazin de mărfuri, adunate mai ales de peste hotare, s'a simțit de mult în viața noastră spirituală”. Aluzia este prea transparentă, dar cu atât mai puțin justificată. Nu mai puțin de cinci autori numără revista D-lui Lucian Blaga la primul său număr, pe care i-a luat dintre colaboratorii revistei, la care face aluzia de mai sus, că ar fi un simplu magazin de mărfuri importate. Și nu mai departe decât la al doilea număr al său, revista D-lui L. Blaga, vorbind despre „unitatea” dela Saeculum, caută să justifice lipsa de unitate a revistei, adică să-i demonstreze tocmai caracterul de magazin. „Linia este imprecisă, se spune acolo, și planul larg. Însă de aici pot decurge și unele importante avantaje. Și anume, la Saeculum poate să ajungă oricine care se bucură de simț filosofic... Câteodată Saeculum merge și mai departe, încât face loc în paginile sale, unor colaboratori, care se definesc unul împotriva celuilalt”. Nu e deci nevoie decât de simț filosofic pentru a fi colaborator la Saeculum? Și colaboratorii au dreptul să scrie unui împotriva celorlalți? Poate scrie orice colaborator despre orice vrea? Și poate rezolva problemele pe care și le pune potrivit punctului său de vedere și nu unei linii fixate de revistă? În acest caz, unde este acel novum, cu care are pretenția revista că vine? Și de ce aluzia la adresa altei reviste că ar fi un simplu magazin și anume de mărfuri importate? În orice caz, față de directivele afișate orgolios în primul număr al revistei „Saeculum”, structura numărului următor constituie o patentă contrazicere. Oare iraționalismul și magismul d-lui Lucian Blaga avea absolută nevoie să-și afirme disprețul față de Logică, cultivând „contrazicerea” într-o formă atât de vârtosă și atât de... amuzantă?

D-I BLAGA ȘI ARTA ORATORICĂ

În Revista „Saeculum” No. Maiu-Iunie 1943, D-l Lucian Blaga povestind împrejurarea când l'a auzit vorbind pe Mahatma Gandhi, odată la Lausanne, își termină articolul cu frazele următoare: „Impresia nu se poate descrie, ar fi un sacrilegiu. Află însă că eu (se



adresa unui prieten) care întotdeauna am avut o pronunțată aversiune pentru oratorie, am declarat dușmănie neîmpăcată acestei arte găunoase. Acesta va fi războiul meu de treizeci de ani".

Ce l'a impresionat pe D-l Blaga la Gandhi a fost exprimarea simplă, în propoziții scurte „reduse la subiect și predicat". Această completă lipsă de meșteșugire a vorbirii l'a făcut să uite — într'un extaz de admirație — faptul mai excentric pe care ni-l semnalează D-l Blaga însuș, că Gandhi nu și-a rostit cuvântarea așezându-se în scaunul de la masă, ci suindu-se pe masă.

Fără să încargă până acolo încât să ne recomande tuturor să adoptăm ținuta lui Gandhi, urcându-ne cu picioarele pe masă ori tribună, totuși declară — sub impresia filosofului indian — un războiu „de treizeci de ani" acelei arte „găunoase" care e oratoria, (nota declarației de războiu s'a produs abia acum; prin urmare termenul de treizeci de ani curge de aci înainte).

Totuși ne permițem a întreba de ce atâta pornire împotriva artei oratorice? Talentul oratoric autentic consistă în folosirea unei forme adecuate, îngrijite și curgătoare — adevărată corespondență între formă și fond — nu numai într'un text scris, dar și într'o expunere liberă. Dacă la aceasta se adaugă și o spontană însuflețire, întrucât poate să valăm aceasta? Iar dacă exprimarea folosește și elementul plastic al imaginii, de ce lucrul acesta, prețuit în literatura scrisă ar trezi aversiune la o frază rostită?

Aversiunea combativă a D-lui Blaga contra oratoriei, face actuală o vorbă înțeleaptă a lui Maiorescu, referitor la decorații: „Cineva poate să le desprețuiască, dar mai întâiu să le aibă".